

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Richard Bernstein

Filosofía
y democracia:
John Dewey

Herder

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Richard Bernstein

Filosofía
y democracia:
John Dewey

Herder

Filosofía y democracia: John Dewey

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Richard Bernstein

Filosofía y democracia: John Dewey

Traducción de
Alicia García Ruiz

Edición e introducción de
Ramón del Castillo

Herder

Títulos originales: John Dewey (1966)

«John Dewey on Democracy: the Task Before Us», en
Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode (1986)

«John Dewey's Vision of Radical Democracy», en The Pragmatic
Turn (2010)

Traducción: Alicia García Ruiz

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2009, Richard Bernstein

© 2010, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2791-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Edición Digital: Grammata.es

Sitio del libro:

www.herdereditorial.com/section/3718/

Herder

Derivas pragmatistas

Ramón del Castillo

I

La historia intelectual de Estados Unidos esconde más capítulos de lo que parece. Durante años han imperado ciertas versiones sobre sus ciclos un tanto sesgadas. Ahora sabemos, gracias a nuevas crónicas, que el legado de John Dewey, uno de los pensadores más importantes del siglo XX, no fue enterrado después de la Segunda Guerra Mundial, y que antes de que la filosofía hegemónica en Estados Unidos desde los años sesenta entrara en crisis, ya hubo pensadores que, o no tomaron el giro lingüístico hacia el que presionaba el tráfico académico, o que al menos se detuvieron en un área de descanso para meditar antes de tomar el desvío. Como en tantos otros campos, el conflicto de narraciones –así lo llama Richard Bernstein– siempre ha formado parte de la filosofía de Estados Unidos, entre otras razones porque las ideas nunca están separadas de situaciones, y las situaciones se comprenden y reconstruyen poco a poco. El apogeo y la caída de John Dewey sería un hecho insustancial como mero episodio académico. Su progresiva rehabilitación, desde mediados de los años setenta, otro tanto de lo mismo.

Hasta mediados de los años cuarenta, un pensador como Dewey representaba todo un modelo de intelectual. Su obra era compleja, pero también popular; sus intereses y actividades innumerables, su reputación y su reconocimiento traspasaban los muros académicos. Sólo un personaje como Bertrand Russell parecía igualarle en amplitud y altura, sólo que Russell había alentado un modelo de intelectual muy distinto. Para él, la idea de que los asuntos sociales pudieran recibir un tratamiento científico era un despropósito,

mientras que, para Dewey, lo irrazonable era dejarlos en manos de la voluntad y el sentimiento. Decir, como Russell, que cuando se escribe sobre política uno escribe «como ser humano, no como filósofo» resultaría de lo más extraño a Dewey. ¿Se es entonces sobrehumano cuando se escribe como filósofo?[1] Conforme el positivismo y la filosofía analítica empezaron a imponerse, Dewey sonó cada vez más abstracto, ambiguo y hasta confuso. Entroncaba –se dijo– más con la filosofía especulativa que con el espíritu del empirismo, por mucho que en su día, tanto él mismo como su precursor, William James, ensalzaran el espíritu científico contra los beatos, defendieran el naturalismo contra el idealismo absoluto y se proclamaran seguidores de las lecciones de Darwin. El filósofo que había encarnado la introducción del espíritu experimental en los asuntos humanos engrosaba, de repente, las filas del pensamiento metafísico.[2] Pero, claro, para verlo así, había que olvidar algunos hechos: por ejemplo, que Dewey colaboró con la International Encyclopedia of Unified Science de 1939,[3] que se entendió con Otto Neurath, que Charles Morris se interesó por su pensamiento social, que Charles L. Stevenson mantuvo polémicas con él, que Ernest Nagel ensayó adaptaciones de su epistemología[4] y que Morton White trató de reunir las tradiciones positivista y pragmatista.[5] Dio igual. Poco a poco, la división entre la cultura científica y la humanista fue a más, y su visión de la ciencia y de los valores pasó a ser tildada poco menos que de peligrosa: su espíritu –llegó a decir más de uno– en realidad sólo era un disfraz de un Espíritu Absoluto, teñido con los colores de la bandera de Estados Unidos.[6]

En realidad, el problema no era que las teorías de Dewey sobre el lenguaje, la lógica o el conocimiento científico se consideraran extemporáneas e incluso dañinas. El problema era que Dewey había escrito sobre psicología y cultura, sobre historia y sociedad, había sido un teórico de la educación y de la política, pero también un cronista y un activista, un observador itinerante y un polemista comprometido, y las ciencias sociales, evidentemente, igual que la filosofía, también estaban virando en redondo, hacia un modelo mucho más profesionalizado y científico.[7] Algunas de sus obras políticas resultaban demasiado vagas; otras, demasiado pegadas a las circunstancias. Por momentos, resultaba un tanto especulativo, pero, en otros, tan circunstancial como un cronista o un ensayista.

Su modelo no cuadraba con el de unos nuevos profesionales de las ciencias sociales que también denostaban a Max Weber. El legado de Richard Ely o Herbert Croly se había perdido hacía tiempo y el enfoque historicista de Thorstein Veblen quedaba atrás. La obra de George Herbert Mead corría una suerte incierta y, para 1937, Talcott Parsons, con *La estructura de la acción social*, ya le había dado un empuje a un tipo de funcionalismo que acabaría arrasando.

El clima político contribuyó a ambos desplazamientos. Dewey había sido un reformista radical, no un revolucionario,[8] pero no dejaba de sonar a izquierda hegeliana y algunos de sus discípulos habían buscado paralelismos entre el pragmatismo y el marxismo.[9] En 1937, Dewey defendió a Trotski contra Stalin en México, y ejerció una fuerte oposición contra el comunismo en Estados Unidos.[10] Pero, en 1939, proclamaba que el totalitarismo no era un mal ajeno a Estados Unidos.[11] Había sido un ferviente defensor de la democracia participativa y un crítico de la tecnocracia en el periodo de entreguerras, y ahora, en la posguerra, percibía muy bien las ilusiones de la sociedad de masas y la retórica del individualismo. Su estilo no era divertido, pero tampoco intimidatorio. Se expresaba sin artificios técnicos y sin poses filosóficas, a medio camino entre el análisis y el alegato, la investigación y la narración. Los nuevos expertos, sin embargo, prefirieron fomentar un estilo más científico, y predicar la neutralidad axiológica. Uno era más objetivo y riguroso cuanto más separaba la investigación de la situación, lo cual tenía su punto de razón, sólo que, convertido en un dogma, servía para denostar no todo lo que sonara a dialéctica, sino formas alternativas de comprender cómo funciona el propio conocimiento científico. Fuera como fuera, lo cierto es que muchos filósofos, amparados por sus colegas de ciencias sociales, podían mantener la cabeza hundida en sus problemas lógicos y, si la levantaban, inquietos, podían reconfortarse leyendo *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Popper, un libro de 1945 perfecto para una Guerra Fría. Podían, sin duda, defender sus convicciones democráticas con voluntad y pasión, pero como filósofos debían conservar un cerebro de acero inoxidable.

Lo más irónico de esta historia es que, mientras los positivistas y sus epígonos tildaron a Dewey de hegeliano y poco menos que de marxista, algunos europeos exiliados lo tomaron por un craso

positivista. Max Horkheimer (influido, como tantos otros alemanes, por la versión del pragmatismo que Max Scheler propagara en los años veinte) retratará en 1935 al pragmatismo como una encarnación de la razón instrumental, y, en 1941, volverá a criticar el experimentalismo de Dewey.[12] Herbert Marcuse, al menos, discutirá, en 1941, algunas ideas de Dewey sobre los valores, después de leerse Teoría de la valoración,[13] y Adorno, aunque de pasada, elogiará la estética de Dewey.[14] Hannah Arendt, en cambio, no parecía tener dudas y arremeterá contra El hombre y sus problemas de Dewey, unos años antes de que publique Los orígenes del totalitarismo.[15] Dewey cree –dice Arendt– que la fuente de todos los males es el *laissez faire*, pero no se da cuenta de que su espíritu científico de planificación social también es parte del infierno. Su optimismo se apoya en un espíritu tan supersticioso como ese mismo pesimismo que quiere combatir. Los juicios autocomplacientes de Dewey sobre los malos tiempos pasados y su fe en un progreso de una humanidad que ha dejado atrás la esclavitud y la servidumbre ocultan su incapacidad para entender una época de fábricas de muerte y campos de concentración, donde los seres humanos «pierden hasta esa utilidad social de la que los siervos y los esclavos no se vieron privados». Es imposible, por lo demás –añade Arendt–, estar realmente de acuerdo o en desacuerdo con la filosofía de Dewey, dado que éste se enorgullece de estar próximo a la experiencia y la realidad, pero de hecho se pierde en argumentos tan abstractos que, por eso mismo, no pueden dejar de ser sólidos, obvios y verdaderos. El filósofo, pues, vive refugiado en una torre de marfil de abstracciones identificadas con el mismísimo sentido común. Su intención es humanista, pero sus resultados, antihumanistas.[16]

Hacia la década de los cincuenta, no parecía que ni los exiliados antipositivistas ni los positivistas triunfantes logran descubrir algo interesante en las obras políticas de un viejo demócrata. Es como si Dewey hubiera pecado de ingenuo y su filosofía sólo fuera un espectro benévolo de un mundo que se había desvanecido. Con todo, reducir el ciclo intelectual filosófico de posguerra al triunfo del positivismo y sus reformadores sería demasiado maniqueo. Sin duda, en Estados Unidos hubo filosofía europea y local que sobrevivió en departamentos de literatura o de historia, o incluso en algunos de filosofía. Freud, Nietzsche y Marx no dejaron de captar

la atención de los jóvenes más rebeldes y, aunque con bastante menos glamour, el legado Dewey siguió vivo de algún modo. Cuando Richard Bernstein comienza sus estudios universitarios en 1949, mencionar el nombre de Dewey era poco menos que un anatema.[17] ¿Cómo es posible, entonces, que acabara descubriendo a Dewey?

II

Richard Bernstein nació en Brooklyn, en 1932, en el seno de una modesta familia judía, nada intelectual. Los Bernstein procedían de familias inmigrantes polacas y rusas. El padre era un vendedor de muebles apenas sin estudios y la madre, una mujer más instruida de extraordinaria capacidad organizativa que se volcaba en la familia y en el voluntariado social. Vivieron en Borough Park, un barrio de clase media y baja que después de la Segunda Guerra Mundial se poblaría de hasidim, y luego se trasladaron a Long Island.[18] En su adolescencia, Bernstein perdió a varios familiares, entre ellos a un hermano mayor en un B-17, derribado sobre Austria. Estudió en un instituto público de Brooklyn, y una de sus primeras lecturas fue una versión abreviada en inglés de El Capital. Ingresó en la Universidad de Chicago en 1949 en un momento apasionante. Considerada como «la mayor colección de jóvenes neuróticos desde la cruzada de los niños», [19] sus aulas alojaban a alumnos como Susan Sontag, George Steiner o Philip Roth. Bernstein apenas tiene 19 años cuando completa en dos años y un verano un plan de estudios de cuatro. En 1951, obtiene su licenciatura con honores en filosofía, pero es demasiado joven para que le acepten en un programa de doctorado, así que decide seguir todo tipo de cursos en la Universidad de Columbia durante dos años: griego, literatura comparada y hasta encuadernación. Finalmente, obtiene su grado suma cum laude en 1953, y tiene muy decidido hacia dónde encaminarse: Yale, una de las pocas universidades de la Ivy League que la filosofía analítica no ha colonizado, opción muy atractiva no sólo para él, sino para Richard Rorty, compañero de estudios en Chicago.

Rorty llega a Yale antes que él, en 1952, después de licenciarse con una tesis sobre Whitehead, para hacer su doctorado con Paul Weiss, editor junto con Charles Hartshorne de los *Collected Papers* de Charles S. Peirce. Animado por Rorty, Bernstein decide marchar a Yale y en 1954, apenas con 22 años, ya está dando clases como profesor asistente a estudiantes prácticamente de su misma edad. En 1955, acaba su máster y, en 1958, ya es doctor. En su círculo de amigos, no sólo se cuentan Dick y Amelie Rorty. En 1955, se casa con Carol Lippit (una estudiante de doctorado del programa de literatura a la que conocía desde la época del instituto en Brooklyn) y el círculo de amigos se ensancha con Geoffrey y Renée Hartman y Harold y Jean Bloom. En pleno macarthismo y en un ambiente universitario muy distinto al de Chicago («casi sacado de una novela de Fitzgerald»), Bernstein colabora con asociaciones progresistas y activistas que luego se convertirán en editores comprometidos. Enseña marxismo, existencialismo, e incluso teoría constitucional. Entre 1953 y 1954, un curso de George Schrader sobre la Fenomenología del espíritu «cambia totalmente el curso de su vida filosófica». Luego devora un libro que se publica entonces, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, y que también cambiará la cabeza a su generación. Será allí, en Yale, donde oiga hablar por primera vez de Dewey, en un seminario organizado por John Smith sobre *La experiencia y la naturaleza*, uno de los libros más ambiciosos de Dewey, comparado por más de un intérprete nada menos que con *Ser y tiempo* de Heidegger. Smith (1921-2009) era una figura singular. A diferencia de Paul Weiss (1901-2002), que encarnaba el deseo de una *philosophia perennis* y usaba la historia de la filosofía como antesala del pensamiento «sistemático», Smith era mucho más historicista y su visión de la historia de la filosofía era más comparativa. Colocaba a Dewey sobre un trasfondo metafísico, junto con filósofos europeos como Hegel, Nietzsche y Heidegger.[20] Será ese modelo de Smith –como Bernstein recordará varias veces– el que inspire su tesis doctoral, *John Dewey's Metaphysics of Experience*, tutelada por Ch. W. Hendel[21] y defendida en 1958.[22]

En realidad, Bernstein tampoco se privará de las enseñanzas de Weiss y se convertirá en el editor adjunto de una publicación creada por Weiss a finales de los años cuarenta, *Review of Metaphysics*. [23] Animado nuevamente por Weiss, de hecho, se convertirá en su

editor jefe desde 1964, pero antes, en 1960, publicará John Dewey: *On Experience, Nature and Freedom*, una extraordinaria introducción, selección y edición de ensayos de Dewey. Cinco años más tarde, en 1965, demostrará que no sólo le interesa Dewey y que sabe manejarse con el gigantesco y complicado Charles S. Peirce. [24] En 1971, escribirá una introducción para una edición de dos obras de William James, *Essays in Radical Empiricism* y *A Pluralistic Universe*, [25] pero un poco antes, en 1966, escribirá a contracorriente John Dewey, un pequeño libro que se convertirá en una de las mejores introducciones a su pensamiento y que nosotros recuperamos ahora como primera parte de este volumen. [26]

Más de un lector diría que Bernstein se había convertido en un experto en padres fundadores de la filosofía estadounidense, pero su edición de 1960 y, sobre todo, este libro de 1966 presagiaban algo bastante más complejo. La vocación divulgativa del texto, creemos, sólo era comparable a la de Sydney Hook en su libro de 1939, *John Dewey. An Intellectual Portrait*. [27] Como el de Hook, el retrato que Bernstein hacía de Dewey era de cuerpo entero, pero el fondo era muy diferente, dado que reconstruía una visión filosófica en un contexto totalmente nuevo, un contexto mucho más fragmentado. El libro, sin duda, ayudó a mantener vivo el legado de Dewey y favoreció un clima de recepción al que otros trabajos (la biografía de George Dykhuizen y el estudio de James Gouinlock sobre la teoría de los valores de Dewey) contribuyeron posteriormente. [28] Hay varios aspectos del libro que explican el interés que todavía hoy conserva: primero, que para Bernstein no es posible entender la filosofía de Dewey excepto en su conjunto. Tomar su lógica, o su psicología o su teoría de la ciencia sin contemplar su horizonte educativo y social sería absurdo. Pero tratar de defender sus valores políticos, desentendiéndose del resto de su filosofía, sería otro tanto de lo mismo. Segundo: Bernstein dejaba claro que la noción de experiencia que manejó Dewey no era la misma que los seguidores del giro lingüístico querían eliminar. [29] Este punto es importante, dado que su amigo Richard Rorty, desde mediados de los años setenta, también vindicará a Dewey como uno de los grandes filósofos del siglo XX, junto con Heidegger y Wittgenstein, sólo que expurgándolo de su metafísica de la experiencia y de sus pretensiones teóricas. [30]

Hasta cierto punto, la lectura que Bernstein hacía de Dewey parecía mediar entre mundos cada vez más disjuntos. No convertía la noción de experiencia en la nostálgica bandera que algunos ensalzaron como reacción al giro lingüístico. A Bernstein las enseñanzas y el estilo de discusión de la filosofía analítica no le parecían nada desdeñables, pero tampoco las veía como una tabla de salvación, ni creía en las promesas de una nueva y definitiva técnica filosófica, más rigurosa y sistemática. Como Rorty, había tenido muy presente el cambio que, marcado por el segundo Wittgenstein y figuras como Wilfrid Sellars (que también enseñó en Yale), le había ayudado a entender los mitos empiristas y las ilusiones del método. Sin embargo, a diferencia de Rorty, Bernstein parecía sentir algo: ¿No podía convertirse el lenguaje en otro fetiche? ¿No podían los juegos-de-lenguaje o las prácticas lingüísticas reificarse y convertirse en otro nuevo «mito de lo dado»? Dewey había tenido una visión de la experiencia y del lenguaje que no cuadraba con el maniqueísmo de ningún bando. La experiencia significaba para él algo muy distinto a lo que entendía el empirismo, pero tampoco había concebido el lenguaje como los analíticos reformados y su amigo Rorty. La filosofía analítica, por lo demás, fomentaba una especialización y una profesionalización excesivas, y quizá se transformaba continuamente para dejar todo como antes. Bernstein también había aprendido de Dewey que, cuando el pensamiento no se mantiene conectado a las situaciones problemáticas que lo desencadenan y que intenta reconstruir, puede convertirse en una fantasía consoladora o una evasión oportunista.

En realidad, antes de que escribiera su libro sobre Dewey, Bernstein ya estaba tramando una historia donde el viejo filósofo formaba parte de un reparto mucho más amplio. En 1971, en Praxis y acción, antes de que Dewey volviera al teatro de la filosofía política, Bernstein ya lo recolocaba donde siempre había estado, junto a Hegel y a Marx, sólo que teniendo presente las ideas de una nueva generación que, entre otras cosas, había leído Crítica de la razón dialéctica (1960) de Sartre.[31] En realidad, Bernstein confrontaba en su libro cuatro tradiciones: el marxismo, el pragmatismo, el existencialismo y la filosofía de la acción de corte analítico. Su modo de comparar esas distintas tradiciones se convirtió en un rasgo típico de su estilo, un modo de conversación que muchos confundieron con un ecumenismo condescendiente. Invocaba,

ciertamente, una especie de unidad en un panorama un tanto desmenuzado, pero su intención –dijo claramente– «era avivar la tensión».[32] Las circunstancias que rodean el periplo intelectual de Bernstein posterior a 1971 pueden ayudarnos a entender por qué no olvidó a Dewey mientras prestaba atención a Habermas, Gadamer, McIntyre, Taylor o Rorty, pero, también, por qué no volvió a escribir sobre Dewey hasta 1985, cuando publicó el segundo ensayo que, con algunas modificaciones, incluimos ahora en la segunda parte de este volumen, como capítulo 13.[33]

Para empezar, desde finales de los años sesenta, Bernstein ya no está en Yale, sino en una universidad de Filadelfia, enseñando Gramsci y Habermas. Desgraciadamente, Yale le había negado la titularidad, provocando un famoso escándalo que llevó a la huelga a estudiantes y trascendió a los periódicos.[34] Probablemente, algunos rasgos de su carácter resultaban chocantes (su espíritu partisano y directo, su desdén hacia las imposturas académicas y las etiquetas intelectuales). Probablemente, su estilo de pensamiento tampoco cuadraba con los criterios imperantes, pero lo cierto es que, después de pasar un año en Israel, Bernstein acabó siendo profesor titular en 1966 en Haverford College, una singular institución de Filadelfia donde encontró la pasión, el compromiso y la serenidad necesarios para escribir, hasta 1989, cuatro libros que abrieron un nuevo espacio de encuentro y discusión: *The Restructuring of Social and Political Theory* (1976), *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis* (1983), la introducción a *Habermas and Modernity* (1985) y *Philosophical Profiles* (1986).[35]

En 1972, sin embargo, Hannah Arendt se cruzó en su camino, y su vida cambió para siempre. El arranque de la relación fue curioso. Bernstein temía que *Praxis y acción*, un libro donde se ponían juntos a Hegel, Marx, Dewey y Wittgenstein, no gustara a Arendt. Además, en él, *La condición humana* (1951) sólo salía citado en una insignificante nota a pie de página. Lo cierto es que cuando Arendt se presentó en Haverford a dar una conferencia, el libro ya estaba impreso,[36] pero Arendt felicitó a Bernstein, ofreciéndole su ayuda para publicar su nuevo libro en la editorial de William Jovanovich e invitándole a visitar la New School de Nueva York con la lejana intención de incorporarle. La amistad prosperó, pero el comité de la

escuela neoyorkina rechazó de plano incluso la propuesta de entrevistar a Bernstein: «El pensamiento académico siempre es así – le dijo Arendt a Bernstein en una carta–, no importa si es de izquierdas, de derechas o del medio. Nadie quiere oír algo que no haya oído antes».[37] En vista del panorama, Bernstein decide acabar La reestructuración de la teoría social y política en Inglaterra, con una beca, pero en otoño participa en Toronto en un congreso sobre Arendt. «Tuvimos un encontrado debate sobre nuestras respectivas interpretaciones de Hegel y Marx. Pero el encuentro no fue sólo agonístico; también fue erótico, en sentido platónico.»[38] Antes de morir, en 1975, la filósofa no dejó de advertir a Bernstein sobre el peligro de que la filosofía fuera desplazada en la New School. Y, en efecto, desaparecida ella, y retirado Hans Joas, la influencia de la filosofía social, de la teoría política y de la sociología quedó un tanto mermada. Sin embargo, 13 años más tarde, en 1988, Bernstein ingresaba finalmente en ese legendario centro.[39] ¿Cómo?

Desde mediados de los años sesenta, Habermas está en su centro de miras. En La reestructuración de la teoría social y política (1976), las críticas de Bernstein al pensador alemán no dejaban de evocar la crítica de Hegel y Marx a Kant.[40] En 1976, de hecho, Habermas visita Haverford, justo cuando el relativista Steven Lukes se encuentra por allí como profesor visitante y, como otras veces, Bernstein media entre dos bandos. Durante esa estancia, Habermas invita a Bernstein a coordinar un ciclo de conferencias sobre filosofía y ciencias sociales en Dubrovnik, en un centro de estudios de postgrado que atraía a disidentes anticomunistas y mantenía vivo el espíritu de la revista Praxis (cerrada en Belgrado en 1975). Desde 1977, Bernstein se convierte en codirector de los cursos y, en 1980, Albrecht Wellmer, Habermas y él deciden refloatar Praxis.[41] En aquel clima va forjando una de sus piezas más intrincadas: Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis, de 1983.[42] El título expresa su voluntad de disolver algunas de las falsas antítesis imperantes en la filosofía contemporánea. Repasa algunos de los cambios introducidos por la filosofía de la ciencia. Para entonces, el empirismo no sólo carga con un mito que Sellars descubrió en 1956, sino que está lleno de dogmas: Quine ya había denunciado dos en 1951,[43] pero, en 1973, Donald Davidson ya ha denunciado un tercer dogma del que

el propio Quine está preso[44] y un discípulo de Rudolf Carnap, Hilary Putnam, está gestando su denuncia de un cuarto dogma.[45] De repente, el empirismo parece más dogmático que una iglesia, aunque da la sensación de que tanto escándalo y tanta reforma sólo están sirviendo para consolidar un nuevo estilo de filosofía técnica y un recambio generacional. Bernstein lo percibe, pero en su libro tira de la alfombra usando más a Kuhn y a Feyerabend que a los reformistas del empirismo. Con todo, no es la parte más sorprendente del libro. Su grueso más interesante –creemos– es el que atañe a Gadamer, Habermas, Rorty y, en un segundo plano, pero muy revelador, a Hannah Arendt. Dice entonces:

Dedico el libro a los cuatro amigos que han influido y modelado los pensamientos que aquí expreso... Un tema que recorre el libro de principio a fin es la vindicación y la clarificación de una serie de conceptos y de experiencias interrelacionadas, a saber: diálogo, debate, conversación, y comunicación. Todos ellos presuponen y a la vez promueven la solidaridad, tanto personal como civil [...], la experiencia de solidaridad y amistad es fundamental en el pensamiento de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt. He llegado a comprender el significado y el poder de la amistad y de la solidaridad no sólo a partir de sus escritos, sino también a partir de las conversaciones, los debates y los diálogos con ellos.[46]

Curiosamente, durante algunos años Bernstein había nadado a contracorriente, defendiendo una filosofía interpretativa, y ahora, en los años ochenta, se encontraba con demasiadas interpretaciones de la interpretación. Arendt, Gadamer, Habermas y Rorty podían inspirar un nuevo ethos, y Bernstein trataba de officiar como una especie de Hermes neoyorkino, pero ¿entendían sus amigos de igual manera la comprensión, la experiencia, la comunicación y la conversación?[47] El tono dominante del libro es muy interpretativo, pero, en relación con sus trabajos anteriores sobre temas sociales, lo llamativo es la frecuencia con que palabras como virtud y phrónesis circulan, o, incluso, que la imagen que Bernstein ofrezca de su amigo Rorty sea la de un eiron menos peligroso de lo que pudiera parecer.[48] Dewey apenas sale a relucir, como si no

encajara del todo ni en el bando hermenéutico, ni en el habermasiano, ni en el rortyano. Pero sigue ahí, sobrevolando el ambiente de las discusiones. Rorty trataba ahora de arrastrar a Dewey hacia la koyné posmoderna, pero Bernstein prefería emparejarlo con un hermeneuta de viejo abolengo. Conoció a Gadamer durante la visita de éste a Estados Unidos en 1968, y se volvieron a encontrar en Dubrovnik, en Heidelberg y en otras visitas a Estados Unidos.

Cuanto más leí a Gadamer, mayor fue mi sensación de familiaridad con su manera de caracterizar la experiencia (Erfahrung). Es muy parecida a la noción que tenía Dewey de la experiencia unificada por una inmediatez cualitativa dominante y teñida de significado [...]. Los dos, Gadamer y Dewey, estuvieron muy influidos por el papel tan importante que desempeña la idea de experiencia en Hegel, especialmente en la Fenomenología del espíritu. Pero los dos también habían reaccionado contra las ambiciosas pretensiones de Hegel, como las de Totalidad, Sistema y Absoluto.[49]

El escenario había cambiado, pero la noción de experiencia volvía a reaparecer y, mientras Rorty trataba de liberar a Dewey de su pasado, Bernstein lo hundía más en una «historia de influencias» que se remontaba de nuevo, esta vez través de Gadamer, hasta Hegel. Bernstein había nadado a contracorriente de un giro lingüístico ciego a la idea pragmatista de experiencia. Ahora, en pleno giro hermenéutico (un giro al que Rorty también se apuntaba), sugería afinidades entre Gadamer y un Dewey muy distinto al que Rorty estaba divulgando.[50] Aunque Gadamer sentenciara que toda experiencia es lingüística, algo debía de estar marcando la diferencia, dado que Bernstein, a diferencia de Rorty, no se dejaba arrastrar por la pendiente del textualismo al que tendía Derrida. Pero ahí no acaba todo, pues, si Bernstein escoraba demasiado el bote con Dewey y Gadamer en un lado, ¿qué pasaba con Habermas en la otra banda? Si todo era diálogo y experiencia, ¿dónde quedaba una lógica de la acción social?[51]

Dos años después de *Beyond Objectivism and Relativism*, en 1985,

Bernstein edita Habermas y la modernidad, una reunión de ensayos de Albrecht Wellmer, Anthony Giddens, Martin Jay, Joel Whitebook, Thomas McCarthy y, nuevamente, Rorty. En su introducción, Bernstein vuelve a insistir en las contradicciones que detecta en el pensamiento de Habermas desde finales de los años sesenta.[52] Subraya, además, la influencia que Peirce, Dewey y Mead habían ejercido en el pensamiento de Habermas.[53] ¿Exactamente cuál? Dewey apenas era mencionado en Teoría y praxis (1963), pero lo suficiente como para entender el relativo interés de Habermas. ¿Qué clase de «ingeniería social» defendía exactamente Dewey?[54] En Conocimiento e interés, sin embargo, Habermas dedicaba un extenso y brillante capítulo a Peirce y llamativamente, en el epílogo de 1973, aclaraba que la tentación de seguir a Dewey fue finalmente vencida mediante una lectura de Peirce en busca de un pragmatismo trascendental. Su predilección final era previsible (Apel tenía mucho que ver), aunque más de un lector que conociera las obras políticas de Dewey podría haber pensado que el libro de Habermas sobre la transformación de la vida pública de 1962 tenía algo que ver con el americano. No era así –aclaró Habermas–, entre otras razones porque desconocía las obras políticas de Dewey y, en segundo lugar, porque se había formado una idea de Dewey como un pensador de corte antropológico, un exponente de la naturalización de Hegel, pero no como un teórico de la democracia.[55] No deja de ser irónico: el tiempo demostró que lo que separaba a Habermas de Dewey era justamente lo que Bernstein siempre había encontrado más interesante del viejo demócrata. El contexto había cambiado: el pragmatismo ya no rivalizaba con el marxismo y el positivismo, pero podía inspirar a sus nuevos lectores una crítica de las nuevas teorías políticas de inspiración kantiana. John Rawls había implantado un estilo nuevo de filosofía política, más teórica, en 1971, con su Teoría de la Justicia, revisada en 1974. Pero el ambiente se fue complicando, en parte gracias a Charles Taylor, con su Hegel de 1975, y con Alasdair McIntyre, cuyo Tras la virtud apareció en 1981.[56] Las teorías más intelectualistas de la democracia ya tenían sus descontentos comunitaristas. Poco a poco, los debates sobre la congruencia entre justicia y bien común, sobre moralidad y eticidad, sobre esfera deliberativa y esfera de solidaridad, o sobre el pluralismo religioso en un mundo secularizado tiñeron cada vez más el horizonte filosófico de colores

multiculturales. En medio de ese nuevo panorama, quizá Dewey podía inspirar algo diferente, dado que había entendido la democracia como proceso de deliberación, pero, por encima de todo, como forma de vida, como comunidad. Bernstein lo sabía y, subido a lomos de Dewey, se volvió a meter en una disputa en la que cada bando no dejaba de caricaturizar a su enemigo.[57]

Después de Habermas y la modernidad, el nuevo libro que Bernstein publica coincide con algunos hechos que cambiarán su trayectoria académica. Durante los seminarios de Dubrovnik, en 1981, conocerá a la disidente húngara Ágnes Heller. Cinco años después apoyará a Heller desde un comité académico neoyorkino creado por Ira Katznelson para que la propia Heller se incorpore a la New School. En 1989, cuando Heller llega a directora del Departamento defiende la entrada de Bernstein en la New School y, pese a nuevas reticencias, Bernstein ingresa en la escuela y emprende una nueva etapa, muy diferente. Su libro bisagra, *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, de 1986, dejaba apuntados ya algunos horizontes. Siguen desfilando Rorty, Gadamer y Habermas, pero Bernstein dedica más espacio a McIntyre y a Taylor,[58] y Hanna Arendt asoma, como en *Beyond Objectivism and Relativism*, al final del libro, sólo que esta vez muchísimo más. Con todo, y muy significativamente, el ensayo de cierre es sobre Dewey, justamente el que aquí presentamos como capítulo 13, «John Dewey en torno a la democracia: una tarea por delante».

Tres años después, en su discurso de ingreso en la New School, en febrero de 1989, Bernstein retomaba el espíritu que animaba el prólogo de *Perfiles filosóficos*: las batallas de su generación –dijo– cada vez resultaban más irrelevantes y distantes. Quedan restos de esas disputas, «pero hay signos esperanzadores del surgimiento de un nuevo ethos que guarda cierto parecido con el que caracterizó los primeros estadios del movimiento pragmatista...»[59] Después de insistir en las variedades en las que la filosofía volvía a mezclarse con las ciencias sociales, los estudios literarios, el derecho... –añadía–, «desearía recordar las formas en las que la historia de la New School está unida al ethos pragmatista. Uno de sus fundadores, recuerden, fue John Dewey. El espíritu que empapó esta institución en sus años de gestación reflejaba las profundas preocupaciones de Dewey por la educación en comunidades

democráticas urbanas...»[60] La segunda parte de aquella charla, sin embargo, era más curiosa. «Hannah Arendt –dijo también– nos brindó una brillante interpretación de la experiencia revolucionaria americana, y su análisis de la acción política y de los espacios públicos que esa acción requiere guarda una fuerte afinidad con la comprensión de Dewey de la acción política pública.»[61] El horizonte no estaba libre de polémica. Colocar a Arendt y Dewey en el mismo carro era sorprendente. Arendt –ya lo hemos dicho– fue bastante severa con Dewey. ¿Era realmente posible compaginar la teoría de la democracia de Dewey con la filosofía política de Arendt?

III

Desde su llegada a la New School, Bernstein emprenderá una nueva y particular fase en su carrera. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, de 1991, puede considerarse una especie de continuación de la conversación que emprendió *Beyond Objectivism and Relativism*. En 1991, los interlocutores son más posmodernos, y los nombres de Heidegger, Foucault, Levinas y Derrida son ahora astros ascendentes con los que dibujar complejas constelaciones en el cielo. La hermenéutica de viejo abolengo lleva tiempo zarandeada, y Bernstein sabe que la reacción de Derrida tiene su sentido, pero tampoco cree que la idea de reconstrucción quede deshabilitada por la deconstrucción.[62] Habermas, por su parte, ha arremetido contra los posmodernos, pero, para complicarlo todo más, Rorty coquetea con ellos y hace gala de un ironismo que para algunos sólo es sano escepticismo, pero para otros quizá es cinismo con rostro humano. Rorty no cree que las justificaciones de la democracia sean útiles y provechosas, incluso puede que sean perjudiciales –viene a decir–, ya que bloquean otros medios más persuasivos que los argumentos: historias, crónicas, narraciones, conversaciones, diálogos. La legitimidad de la democracia no depende de grandes principios, ni menos aún de grandes teorías sobre su naturaleza, sino de una reelaboración o re-escritura (redescription) de sucesos, episodios y

situaciones. Hacer valer la democracia es hacer valer una historia convincente sobre fracasos y logros, y mantener viva una conversación con propios y extraños sobre sus relativas ventajas. La solidaridad no tiene que ver tanto con ponernos en el lugar del otro, como poner al otro en nuestro lugar, imaginarlo como uno de los nuestros, y no debemos avergonzarnos de ello.

Bernstein no lo veía así. ¿Hacía falta llegar a ese extremo para alejarse de las grandes pretensiones universalistas de Habermas? El debate de Bernstein y Rorty en 1987, desde luego, sigue dejando bastantes interrogantes en el aire.[63] Bernstein se emplea a fondo para mostrar las incongruencias del etnocentrismo irónico de Rorty, mientras que Rorty acaba retratando a Bernstein como un pragmatista no liberado, un nostálgico como Habermas que todavía quiere mantener unida la filosofía a las grandes teorías sociales que surgieron en el siglo XIX. No es extraño, entonces, que la rivalidad entre la reescritura a lo Rorty y la reconstrucción a lo Bernstein tenga tanto que ver con sus distintas versiones de Dewey. El Dewey de Rorty es un Dewey que sirve, sobre todo, para derribar ilusiones y para quitar hierro a la teoría. El de Bernstein ayuda a recomponer y a construir, y sirve para inspirar más tareas que la ironía con nosotros mismos. Para Bernstein, un filósofo inspirado por Dewey no puede ser un intermediario cultural, un conversador o un crítico diletante y ácido. Es algo más que eso, aunque no tanto como desearía Habermas. Reconstruir acciones, formas de vida, conductas, prácticas, normas o valores es más que una historia edificante que nos vuelva más sensibles y menos crueles, pero no es tanto como certificar la validez de esas normas saliéndose de la historia. La justificación de una forma de vida no es ni fruto de una ilusión, ni de una revelación, ni el resultado de una fantasía más o menos civilizada, ni la conclusión de una iluminación intelectual.

Lo cierto es que, después de estos debates con Rorty[64] y de una nueva e importante discusión con Habermas en 1996, Bernstein no dejará completamente a un lado a Dewey, pero su otro gran referente, Hannah Arendt (Hannah Arendt and the Jewish Question, 1996), y el problema del mal centrarán mucho más su atención.[65] Dewey no tendrá la menor aparición en *El mal radical*. Una indagación filosófica (2002), un enorme recorrido al problema desde Kant hasta Arendt, pasando por Hegel, Schelling, Nietzsche,

Freud, Levinas y Joas, escrito, por cierto durante una estancia en Berlín.[66] Tres años después, en 2005, aparecerá un trabajo aparentemente más modesto pero llamativo, *El abuso del mal*. Bernstein había finalizado el manuscrito de *El mal radical* 11 días antes del 11 de septiembre de 2001, y estuvo tentado de hacer cambios en él, pero, en un clima inusualmente tenso, decidió escribir otro pequeño libro sobre la corrupción de la política y de la religión en Estados Unidos, un libro que, para sorpresa de propios y extraños, tenía como dos de sus principales protagonistas a Dewey y a Arendt. Que Dewey apareciera en un libro sobre otra crisis de la democracia y sobre la retórica del mal no dejaba de ser llamativo. Entre los reproches que Dewey se había granjeado durante toda su vida siempre sobresalió uno: carecía –se dijo– de sentido del conflicto, y menos aún de sentido trágico. Demasiado sencillo para ser verdad, claro, así que, como en su día ya hiciera Sydney Hook, Bernstein se ocupó nuevamente de presentar a un Dewey menos ingenuo. La cuestión no es que Dewey no ignorara el problema –afirmó Bernstein–, sino que proporcionó buenos argumentos para mostrar por qué ciertos discursos sobre el mal bloquean y destruyen la vida democrática. Irónicamente, Bernstein devolvía a un público traumatizado el Dewey para el que Hannah Arendt había estado ciega, un pensador con más tensión y mucho menos cándido. Y, finalmente, lograba convocar en un mismo escenario a dos figuras muy distintas que habían marcado su trayectoria intelectual, y que, según él, aún podían ayudar a comprender la fragilidad de la democracia.[67] Que un libro que defendía la actualidad de Arendt y Dewey acabara con una crítica a Carl Schmitt, tan de moda entre radicales de academia, no era nada secundario.[68]

Entre 2005 y 2010, la voluntad reconstructiva de Bernstein le empuja, más que nunca, hacia la historia del pragmatismo.[69] El conflicto de interpretaciones sigue siendo una parte esencial de un debate al que se suman no sólo clubes oficiales y filósofos de tono pragmatista, sino también historiadores como Robert Westbrook, Louis Menand, John P. Diggins, James Kloppenberg, David Hollinger o Alan Ryan.[70] De algún modo, el pragmatismo se ha convertido en un pretexto para repasar la historia de Estados Unidos, sus contradicciones y sus sendas perdidas. Y el espectro de Dewey parece gozar de una inmejorable salud. Durante dos décadas, una legión de intérpretes ha demostrado que existe un

Dewey sociólogo de la ciencia, un Dewey precursor de la nueva filosofía de la tecnología, un Dewey cuya estética todavía tiene mucho que decir o un Dewey cuya filosofía de los valores puede servir para comprender las paradojas del pluralismo.[71]

Aún por ver la luz, el último libro de Bernstein, *The Pragmatic Turn* (dedicado, por cierto, a Richard y Mary Rorty) reúne a viejos y nuevos pragmatistas en una crónica de amplio calado. Abarca las tres grandes olas de pragmatismo, como las llama el propio Bernstein en otro lugar,[72] la de los pragmatistas clásicos, la de su propia generación (Rorty, Habermas y Putnam) y la nueva ola, asociada con nombres como Robert Brandom, John McDowell y Cheryl Misak. La tensión del libro es llamativa. Por un lado, Bernstein oficia una vez más de mediador, pero, como siempre, también añade tensión a las relaciones entre las distintas versiones del neopragmatismo. En cierto modo, Bernstein sigue dialogando con los techies con una paciencia que muchos pragmatistas perderían a poco del debate, y se enzarza nuevamente en debates como la supervivencia de la noción de experiencia después del giro lingüístico (cap. 6), los enfoques de la verdad inspirados por Peirce (cap. 5) o la a veces enrevesada visión que Putnam tiene de la objetividad moral y de la interdependencia entre hechos y valores (cap. 7).[73] Hegel también está muy presente en este libro de Bernstein, quizá porque todas las olas pragmáticas son efecto de Hegel, quizá porque Hegel sigue siendo pasto común de distintos rumiantes filosóficos. Brandom, en efecto, vindica una vuelta a Hegel invocando la memoria de Sellars, pero Bernstein ayuda a entender por qué el pragmatismo lingüístico en realidad es una ola de racionalismo inducida por una mala digestión de Hegel en Pittsburg que, mezclada con resacas analíticas, podría llegar a engullir a la ola pragmática.[74] Su ensayo sobre Hegel y el pragmatismo (cap. 4), en efecto, demuestra que hay otros modos de conversación entre hegelianos y pragmatistas, menos abstractos y más orientados hacia la reconstrucción histórica de prácticas sociales.[75]

El último ensayo sobre Dewey, que adaptamos para este volumen como capítulo 14, forma parte de este complejo diálogo que Bernstein orchestra en *The Pragmatic Turn*. En él, Bernstein vuelve a colocar como horizonte último del pensamiento de Dewey la

reconstrucción del ethos democrático. Por un lado, sitúa el modelo de democracia de Dewey más allá del liberalismo y del comunitarismo. Sin duda, los debates con Habermas durante los años noventa en los que Dewey tantas veces salía a relucir tiñen el trasfondo de este ensayo.[76] Bernstein vuelve a vindicar un Dewey más hegeliano, pero no asimilado a la lucha por el reconocimiento. [77] No es extraño que, frente a un modelo habermasiano de democracia que insiste en la dimensión ética del discurso público, algún hegeliano que defienda la fuerza normativa de las experiencias sociales se haya interesado por Dewey. Axel Honneth lo ha hecho, pero Bernstein le sale al paso y, de una forma muy sencilla, también lanza a Dewey por encima de la dialéctica entre comunicación y reconocimiento. En la teoría de Dewey no se privilegia un modo de interacción social, el discursivo, ni se convierte ese modo de acción en piedra de toque del sistema. Según Bernstein, los procedimientos democráticos presuponen, efectivamente, un sustrato moral, pero ese sustrato no es reducido a una estructura afectiva de reconocimiento, sino que es recompuesto como un conjunto de virtudes. De ese modo, Dewey queda alejado del racionalismo lingüístico de Habermas, pero también queda a salvo de las políticas del reconocimiento que cargan todo el peso normativo en las estructuras afectivas.

La lectura de Bernstein, en suma, vuelve a brindarnos un Dewey extraordinariamente accesible, pero deja, como siempre, algunas tareas pendientes.[78] A sus 78 años, Bernstein ha vivido dos olas de pragmatismo manteniendo conversaciones con todo tipo de interlocutores. No ha sido un erizo, por recordar el verso de Arquíloco que tanto popularizó Isaiah Berlin.[79] Y quizá, pese a lo que dijera Rorty, Dewey tampoco fue un erizo.[80] Fue él, Dewey, quien dijo en su autobiografía:

Soy inestable, cambiante como el camaleón; cedo a las influencias más diversas y contradictorias, tratando de asimilar algo de cada una y de asumirlo de un modo que sea lógicamente compatible con las que he recibido antes. En general, los factores que han influido sobre mí provienen de personas y situaciones más que de libros, lo cual no quiere decir que no haya aprendido muchísimo en mis

lecturas filosóficas. Pero lo que he aprendido de ellas tiene un carácter más técnico en comparación con todo lo que he tenido que pensar a causa de las experiencias en las que me he visto envuelto. Por esa razón no puedo decir con candor que envidie del todo, o más allá de lo debido, a aquellos [que pueden escribir su biografía intelectual urdiéndola sobre una trama en la que es posible discernir claramente los intereses y las influencias que han sufrido]. Prefiero creer, aunque sea sólo como reacción defensiva, que los obstáculos con los que tropecé en mi camino están compensados por el hecho de que mi pensamiento no fue inmune a la experiencia, una experiencia que ni siquiera un filósofo debería considerar como germen de una enfermedad contra la cual fuera necesario crear defensas.[81]

Considerado así, la visión filosófica que Dewey persiguió toda su vida y, sobre todo, su visión de una vida democrática no fueron, después de todo, una búsqueda de un gran sistema en el que cuadraran todas las piezas, una visión de erizo, sino una reconstrucción cabal de su constante experiencia. Bernstein, creemos, no ha hecho algo muy distinto con la suya, y sus escritos sobre Dewey son una muy buena prueba de ello.

Agradecimientos

La idea de esta edición surge durante un encuentro con Bernstein en Nueva York, a finales de noviembre de 2008. Nancy Fraser actuó como mediadora después de una conversación en Madrid, pero Carlos Thiebaut propició directamente el encuentro. El apoyo de Ángel Faerna y el entusiasmo de Gregory Pappas nunca faltaron durante aquellas fechas.[82]

El primer encuentro con Bernstein giró, inevitablemente, sobre el vacío que Rorty había dejado en 2007, pero también sobre el incierto destino de las humanidades y las curiosas razones por las que los españoles nos interesábamos por filósofos de Estados

Unidos. Después de una conversación en la New School y de leer el ensayo sobre Dewey que incluiría en su nuevo libro, *The Pragmatic Turn*, retrocedí aceleradamente hasta su primer libro de 1966 sobre Dewey y, para mi sorpresa, el trayecto de vuelta se convirtió en uno de ida. Conocía el libro, pero me sonó totalmente diferente. Mediaban más de cuatro décadas entre las dos lecturas, durante las cuales Bernstein había escrito una decena de libros enormemente influyentes. Reconstruir su lectura de Dewey me pareció una tarea pendiente, pero no sencilla. Una versión actualizada del libro de 1966 podía seguir funcionando como una estupenda introducción al pensamiento de Dewey, pero, añadiendo un ensayo de 1985, como bisagra temporal, podíamos saltar hasta el Dewey que Bernstein recreaba en 2008.

Su franqueza y su generosidad contribuyeron, claro, a que el proyecto prosperara. Le agradezco, ahora, nuevamente, todas las facilidades que dio con las gestiones de derechos editoriales y las numerosas demandas y dudas que ha atendido durante este tiempo. La confianza y el interés de Manuel Cruz, el rigor y la sensibilidad de Alicia García Ruiz y la paciencia de Claudia Berdeja, todo ello hizo posible que esta reunión de ensayos nos reuniera a todos y a todas en una tarea apasionante, una tarea por detrás y una tarea por delante.

PRIMERA PARTE

Prefacio (1966)

Ningún filósofo estadounidense ha sido tan ampliamente discutido y criticado como John Dewey. Pese a ello –o tal vez por ello mismo–, hay una gran confusión y una gran cantidad de malentendidos acerca de lo que realmente pensaba y cuál es el corazón de su filosofía. En este libro he intentado presentar un planteamiento simpatizante y amplio de la perspectiva intelectual de Dewey. Creo que ésa es la mejor manera o, por lo menos, la más efectiva de descubrir lo que su figura «significó» y también creo que nos permite evaluar su contribución a la investigación filosófica y al pensamiento estadounidense.

En muchas ocasiones, Dewey se centró en una aproximación genética a los problemas, a la génesis de los mismos. Intentaba retroceder hasta el contexto inmediato a partir del que emergen los problemas y las ideas, a fin de poder comprenderlos y evaluarlos desde una perspectiva adecuada. Dewey no comenzó su carrera con esta posición «madura», sino que fue desarrollándola gradualmente, a lo largo de un prolongado periodo y en respuesta siempre a nuevas ideas e influencias.

De acuerdo con esto, he intentado presentar al lector las ideas principales de Dewey, precisamente en el marco de un trazado de su desarrollo intelectual. De ese modo se proporciona el contexto para establecer lo que yo considero que es el corazón de su perspectiva filosófica –su teoría de la experiencia y los modos en los que la experiencia se vincula con la naturaleza–. A su vez, nos permite apreciar la contribución de Dewey a materias tales como la lógica, la ética, el arte, la educación y la democracia. Tras haber completado este trazado, a continuación abordo su concepto de la filosofía como crítica de críticas, a fin de evaluar su propia filosofía.

He tratado de evitar una aproximación basada en «etiquetas» filosóficas. Los términos «pragmatismo», «instrumentalismo» o «educación progresista» raramente aparecen en este libro, como

tampoco lo hacen en los propios escritos de Dewey, quien nunca gustó de las etiquetas ni de los lemas. Aunque en ocasiones pueden resultar útiles para proporcionar una cierta orientación, a menudo también resultan dañinos y mistificadores, especialmente cuando nos impiden ver lo que realmente piensa o cree un hombre o una mujer.

El tratamiento de Dewey que he realizado aquí es tanto simpatizante como crítico, pero no pienso que tales actitudes sean incompatibles. Se trata justamente de lo que Dewey reclamó para la discusión sobre asuntos filosóficos. Muchas de las críticas que se han lanzado a Dewey son poco rigurosas y a menudo sus mismos defensores le han hecho un flaco favor adoptando una actitud paternalista. Creo que le hacemos mejor justicia tomando sus ideas más en serio, tal como merecen, y sometiénolas a evaluación crítica.

Me he ocupado del pensamiento de Dewey durante los últimos diez años. Fueron Charles W. Hendel y John E. Smith quienes despertaron en mí este interés. En este tiempo, he recibido también el estímulo de John Herman Randall, Justus Buchler y George Geiger, cuyo trabajo me ha dado la oportunidad de comprender la importancia del pensamiento de Dewey. Mi esposa, Carol, y el señor Walter Emge han leído el manuscrito y ayudado en más formas de las que ellos mismos saben.

He disfrutado mucho escribiendo este libro. Mi esperanza es que pueda ayudar a otros a familiarizarse con la profundidad y la seriedad de un pensador tan humano como es John Dewey. Una buena parte de la dulzura del trabajo han sido el apoyo y el agujoneo constantes de mis hijas, Robin y Andrea, que querían que acabara «su» libro sobre Dewey. Está dedicado a ellas, pues mientras lo escribía me he dado cuenta de en qué gran medida las ideas de Dewey han dado forma a sus personalidades.

Capítulo 1

La filosofía como crítica

John Dewey es conocido como el filósofo y educador más influyente de Estados Unidos. Su nombre se ha asociado con el movimiento filosófico llamado «pragmatismo» y con la corriente educativa etiquetada en ocasiones como «educación progresista» –ambos movimientos a menudo han sido objeto de abuso más que de comprensión–. En todo caso, se reconoce, tanto por los paladines de Dewey como por sus detractores, que su perspectiva filosófica representa una expresión intelectual propia de la cultura estadounidense. Ahora bien, si reflexionamos con seriedad sobre la importancia de esta afirmación, debemos enfrentarnos a algunos intrincados problemas. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que Dewey, o cualquier otro filósofo, es un filósofo «estadounidense»? Seguramente, algo más que el hecho de que nació en Burlington, Vermont, el 20 de octubre de 1859, que creció en Nueva Inglaterra, fue a la Universidad de Vermont y más tarde a la Johns Hopkins University, así como que pasó la mayor parte de su vida enseñando en diversas universidades estadounidenses como las de Michigan, Minnesota, Chicago y, de 1904 hasta su jubilación, en 1930, la Columbia University. Desde el momento en que nos preguntamos por ese «algo más», ¿debemos interrogarnos por la relación de la filosofía con el entorno cultural a partir del cual emerge? Cuando hablamos de filosofía griega, alemana, británica o francesa pensamos que los respectivos énfasis, problemas, métodos y objetivos de cada cual reflejan lo distintivo de cada una de estas culturas. Sin embargo, al mismo tiempo, la mayor parte de los filósofos en la tradición occidental han concebido la filosofía como algo fundamentalmente comprometido con la verdad objetiva, como una investigación que lleva a cabo y persigue la justificación de afirmaciones básicas acerca de la naturaleza de la realidad, el pensamiento y la acción, afirmaciones que trascienden acotaciones particulares de tiempo y lugar.

Uno de los rasgos más provocativos del pensamiento de Dewey es su crítica de la concepción de la filosofía como una disciplina fundamentalmente comprometida con el descubrimiento y la justificación de «verdades»: «En filosofía» –dijo– «nos ocupamos de algo comparable al significado de la civilización ateniense o al de un drama o un poema».[83] Se dirá que donde la verdad está en juego todo es importante. Pero el compromiso primordial de la filosofía no es el de descubrir y verificar verdades. Dadas ciertas verdades, el filósofo desea entender su significado general, su coherencia, los modos en los que modifican el panorama intelectual, las maneras en las que pueden llevarnos a vislumbrar nuevas posibilidades para la vida humana. Toda la filosofía de Dewey se puede entender como un intento de elaborar y defender un «nuevo» concepto de filosofía. Si queremos comprender el sabor característico de su pensamiento, debemos tener una idea clara de su perspectiva sobre la naturaleza de la investigación filosófica.

Todo filósofo que desee asumir lo que está haciendo debe preguntarse: ¿por qué parece existir tanto desacuerdo entre los filósofos? ¿Qué significa este desacuerdo? ¿Es un signo de la futilidad de la filosofía, de su falta de sentido? A lo largo de los siglos, los filósofos han pretendido que sus sistemas y métodos nos mostrasen, de una vez y para siempre, qué podemos realmente saber acerca de la naturaleza de la realidad, del pensamiento y de la acción. Y una vez tras otra, sin embargo, han sido reemplazados por sucesivos intentos de hacer borrón y cuenta nueva para volver a empezar. Una de las pocas generalizaciones seguras acerca del curso del desarrollo filosófico es que cada época tiene su propio profeta filosófico, que declara haber descubierto la manera correcta de hacer filosofía –una manera que «finalmente» nos guiará desde la confusión y la oscuridad hasta una tierra prometida de claridad y verdad–. En nuestro tiempo, se ha propagado un escepticismo sobre el conjunto de la tradición filosófica, que en ocasiones se ha llegado a consolidar como dogma. Ante la conflictiva variedad de posiciones filosóficas, algunos filósofos contemporáneos han argüido que el motivo de esta desconcertante variedad radica en el fracaso a la hora de emplear criterios objetivos de significado y verdad al evaluar afirmaciones filosóficas. Ante el desafío del rápido y exitoso desarrollo de las ciencias, los filósofos han intentado desesperadamente delinear el verdadero territorio de la filosofía. Se

nos ha dicho que la tarea de la filosofía es la de clarificar confusiones generadas por el mal uso del lenguaje o que la filosofía sólo puede describir pero nunca explicar. O bien que el objetivo de la filosofía es el de conseguir claridad conceptual. Cuando volvemos la mirada hacia asuntos de vital importancia como la política o la ética, percibimos, especialmente en Inglaterra y en Estados Unidos, un sentimiento prevaleciente de que el trabajo del filósofo es describir y clarificar los modos en los que de hecho discutimos, argumentamos y razonamos acerca de estos asuntos. No es, sin embargo, tarea del filósofo decirnos lo que deberíamos y no deberíamos hacer.

Dewey no habría aceptado nada de esto como una caracterización adecuada de la filosofía. Fue escéptico y, a la vez, respetuoso con la tradición filosófica. No creyó que el propósito de la filosofía fuera revelar la estructura básica de una realidad perenne. Tampoco que los filósofos tuvieran un acceso especial a un dominio más allá del mundo en el que pensamos y actuamos. Fue crítico con la búsqueda de la certeza que había caracterizado gran parte de la filosofía occidental. Pero no creyó, desde luego, que 2.500 años de filosofar estuvieran basados en un error. Toda gran filosofía está íntimamente vinculada al entorno cultural en el que emerge. Refleja sus aspiraciones básicas, sus perplejidades, los conflictos de la cultura, y pretende dar un nuevo orden, una nueva coherencia y una nueva dirección a aquello que se funda en la experiencia cultural.

La vida de todo pensamiento es llevar a cabo una articulación[84] de lo antiguo y lo nuevo, una articulación de las costumbres arraigadas y las disposiciones inconscientes con direcciones emergentes de actividad, cuando las primeras son traídas a la luz de la atención a causa de algún conflicto con las segundas. Las filosofías que emergen en periodos distintivos definen pautas más amplias de continuidad, tejidas al efectuarse articulaciones duraderas de un persistente pasado con un insistente futuro.[85]

Esta concepción de la filosofía tiene una gran deuda con Hegel, que

ejerció una enorme influencia en la formación de la perspectiva filosófica de Dewey. Pero Dewey se alejó de Hegel. La filosofía no es sólo la expresión intelectual de lo que se encuentra implícito en el conjunto de una civilización en un cierto estadio de su desarrollo, sino que desempeña un papel activo en dar forma a la dirección que toma la civilización. El filósofo no se limita a reflejar la tradición cultural que hereda: puede alcanzar distancia y libertad frente a lo que ha sido y a lo que es esa civilización, de modo que vislumbre imaginativamente lo que puede ser y lo que podría llegar a ser. La tarea –nunca completada– del filósofo, como la del artista, es la de reconstruir el material que toma para modelar algo que tiene una mayor forma y un mayor orden, algo que está investido con un significado estético. Esta dimensión estética y artística, que atraviesa toda la obra de Dewey, a menudo ha sido desatendida en las valoraciones críticas de su filosofía.

También hay un aspecto científico en la filosofía. La imaginación filosófica «reconoce su responsabilidad de satisfacer las exigencias lógicas de hechos establecidos».[86] El filósofo tiene la responsabilidad de estar en constante alerta para descubrir nuevas verdades científicas, así como la de desarrollar nuevos procedimientos científicos. La filosofía no es una ciencia especial entre las otras ciencias, ni se halla en competición con éstas. El filósofo debe tratar de entender cómo los nuevos desarrollos científicos alteran todo el panorama intelectual.

Desde esta perspectiva, la diversidad de posiciones filosóficas no debe desesperarnos o hacernos sentir defraudados. Si la filosofía fuera una disciplina fundamentalmente concernida con el descubrimiento y la verificación de nuevas verdades, la falta de acuerdo entre los filósofos respecto a cuestiones básicas podría apoyar estos cargos contra ella. Pero, si pensamos que el filósofo es un hombre o una mujer que lidia con los conflictos y los problemas más fundamentales de su tiempo a fin de comprender su importancia y de presentárnosla con una reconstrucción imaginativa, entonces lo natural es esperar cierta diversidad. Esta variedad puede ser signo de la vitalidad de la investigación filosófica. No sólo cambian los problemas y los conflictos específicos de cada época, también hay «diversas corrientes e inspiraciones en casi cada época histórica».[87] Sólo cuando un filósofo intenta

alejarse de los «problemas de las personas» y concibe la filosofía como una disciplina con sus propios métodos y materias únicos, se da el peligro de que la filosofía se convierta en una disciplina fútil y estéril.

La filosofía puede ser descrita como una forma de crítica: una crítica de las críticas. La crítica no es un asunto de tratados formales o de hacer juicios negativos. Es una manera de comprender, evaluar y enfrentarse con conflictos específicos. El hombre es una criatura que, para bien o para mal, se encuentra en un mundo en el que hay valores inmediatamente aceptados. Es una criatura cuya propia existencia requiere tomar decisiones y efectuar elecciones. Puede vivir su vida acríticamente aceptando los valores y los métodos que le han sido legados. Cuando se enfrenta con nuevos problemas, el ser humano –la mayoría de seres humanos– puede intentar usar viejas fórmulas y patrones. Uno de los pensamientos que siempre está, desde luego, en primer plano para Dewey es la tendencia natural de la moderna sociedad tecnológica a alentar la pasividad y la docilidad. No obstante, aunque nuestras capacidades son limitadas, podemos devenir críticos –nuestra inteligencia puede alimentarse y afinarse de modo que ejerzamos algún control sobre nuestro destino–. «En el conocimiento, por ejemplo, hay creencias de facto y creencias de iure. En la reflexión moral hay bienes inmediatos, esto es, lo deseado, y bienes razonables, esto es, lo deseable. En estética, hay bienes que lo son para un gusto no desarrollado o adulterado y bienes que lo son para un gusto cultivado.»[88]

En cada caso, la diferencia entre lo inmediato y lo mediato es precisamente el grado hasta el cual lo mediato se funde con la inteligencia y se basa en una elección razonable. La inteligencia no es una cuestión de ejercicio de la razón por medio de un acto interno de voluntad. La inteligencia implica un complejo conjunto de hábitos y disposiciones que pueden alimentarse y desarrollarse por la educación. Como veremos, el concepto de Dewey acerca de la naturaleza y la función de la educación está íntimamente relacionado con cada uno de los aspectos de su filosofía. El filósofo, pues, en tanto que crítico general, es el hombre o la mujer que se embarca en la crítica como una forma de vida, por el placer de instituir o asegurar valores duraderos y extensivos.

La visión que Dewey tiene de la filosofía puede simplificarse fácilmente diciendo que, para él, la función de la filosofía es la reforma social. Pero la réplica de Dewey sería que la «reforma social se concibe de forma errada cuando no llega a considerarse como la liberación y la expansión de los significados de los cuales es capaz la experiencia».[89] En consecuencia, este «nuevo» concepto de la filosofía es un retorno al viejo concepto de la misma como el amor por la sabiduría –sabiduría que no se identifica con la acumulación de conocimiento, aunque tampoco puede existir sin ella–. De modo más concreto aún: la visión que tiene Dewey de la filosofía recuerda al concepto aristotélico de la sabiduría práctica –«un razonado y verdadero estado de capacidad para actuar en relación con bienes humanos».[90]

El concepto de Dewey de filosofía nos proporciona la clave para comprender (de una manera preliminar) el sentido distintivo en el que Dewey es un filósofo estadounidense. Se preocupó, en primer término, por lo que consideraba los conflictos básicos de la sociedad democrática estadounidense. Para comprender esta sociedad, es esencial entender cómo ha sido influida y modelada por antiguas instituciones e ideas. Tal como nos dice en *Democracia y educación*: «La filosofía establecida en este libro conecta el crecimiento de la democracia con el desarrollo del método experimental en las ciencias, con las ideas evolutivas en la biología y con la reorganización industrial, y, asimismo, se ocupa de señalar los cambios en la materia y en el método de la educación que indican estos desarrollos».[91]

Hemos anunciado aquí los temas principales interrelacionados que estructuran la matriz cultural de la investigación filosófica de Dewey. Pero la filosofía en general y la filosofía estadounidense en particular implican la crítica y la reconstrucción. Dewey no busca glorificar o racionalizar el statu quo. Al hablar de las filosofías estadounidenses y de su propio instrumentalismo, nos dice:

No se limitan a reproducir lo desgastado e imperfecto de su entorno. No se proponen glorificar la energía y el amor por la acción que las nuevas condiciones marcadas por la vida estadounidense exageraron [...]. El instrumentalismo mantiene, al

contrario que muchas tendencias rivales en el entorno estadounidense, que la acción debería ser inteligente y reflexiva, y que el pensamiento debería ocupar un lugar central en la vida [...]. En lo que insistimos sobre todo es en que la inteligencia debe considerarse como la única fuente y la única garantía para un futuro feliz y deseable.[92]

En este concepto de la filosofía y del papel de la filosofía estadounidense, hay implícitos una serie de conceptos clave y de temas que requieren una cuidadosa exploración. ¿Qué es precisamente lo que Dewey quiere decir por «experiencia», «inteligencia» y «reconstrucción»? ¿Cómo se relacionan estos conceptos con el desarrollo de la democracia, la ciencia experimental, la evolución biológica, la sociedad industrial moderna y la educación? Estas y otras cuestiones podrán ser comprendidas mejor cuando veamos cómo Dewey intenta entretejer estos conceptos y tendencias en una visión imaginativa de aquello en lo que debería convertirse la sociedad.

Capítulo 2

De Hegel a Darwin

La investigación filosófica, libre de los grilletes de las apologías teológicas y religiosas, tiene una corta historia en Estados Unidos. En 1835, Tocqueville informó a sus lectores de que en ninguna parte del mundo civilizado se prestaba menos atención a la filosofía que en Estados Unidos. Morris Cohen, uno de los primeros historiadores de la filosofía estadounidense, nos dice con franqueza que «la filosofía estadounidense anterior a la Guerra Civil no produjo un solo trabajo filosófico original de relevancia. Para el lector contemporáneo, es un árido desierto de lugares comunes embozado bajo el manto de un lenguaje pedante».[93]

El acontecimiento intelectual que despertó súbitamente a Estados Unidos de su sopor dogmático fue la publicación de *El origen de las especies* de Darwin en 1859, el año en el que nació Dewey. En su impacto inmediato, la teoría de la evolución, o más bien sus diversas popularizaciones y distorsiones, plantearon una amenaza a los dogmas y las creencias que prevalecían entre los clérigos conservadores. Los libros populares y los periódicos se llenaron con el conflicto entre religión y ciencia. Pero bajo la superficie de esas disputas se hallaban en movimiento tendencias más profundas. Los descubrimientos de la nueva biología dieron un nuevo impulso al desarrollo de todo el abanico de las ciencias sociales y humanas. Para muchos pensadores, parecía que los procedimientos experimentales, que tan exitosos habían resultado en las ciencias físicas, mostrarían finalmente la vía para la comprensión intelectual y el control de los fenómenos humanos. Los impresionantes avances en las ciencias planteaban nuevos problemas a la comprensión de la naturaleza específica del método científico y su relevancia para el conocimiento humano. Un nuevo y riguroso talante intelectual estaba emergiendo en Estados Unidos. Florecía la investigación científica seria, sustituyendo al amateurismo de la anterior

generación.

La fundación de la Johns Hopkins University (donde Dewey hizo su doctorado en filosofía) fue tanto causa como efecto de este nuevo clima intelectual. El espíritu de esta universidad fue elocuentemente expresado por Charles Sanders Peirce, que enseñaba en Hopkins cuando Dewey llegó allí como estudiante. En una conferencia leída en París el 4 de julio de 1880 declaró:

Una universidad en nuestro país, la Johns Hopkins University, en Baltimore, se ha desarrollado bajo principios frontalmente contrarios a aquellos que han regido las otras universidades. Esto significa que sólo en ella se ha reconocido que la función de una universidad es la producción de conocimiento y que enseñar es sólo un medio necesario para tal fin. En suma, los profesores y los estudiantes aquí conforman una alianza en la que todos se ocupan de estudiar juntos, algunos bajo control guiado, otros no.[94]

John Dewey no solo nació en este entorno intelectual, sino que a fines del siglo XIX se convirtió en uno de los principales valedores de este nuevo ambiente científico. En un pasaje muy revelador de su esbozo autobiográfico, Dewey sitúa su primer interés por la filosofía en un curso de fisiología que hizo durante su primer año en la Universidad de Vermont, en el que el examen de curso fueron las Lecciones de fisiología elemental de Thomas Huxley.

Es difícil hablar con exactitud de lo que me sucedió intelectualmente hace tantos años, pero tengo la impresión de que se derivó del estudio de un sentido de interdependencia y de unidad interrelacionada que dieron forma a mis primeros tanteos intelectuales, creando una forma de ver las cosas al que debía adaptarse cualquier campo de interés. Subconscientemente por lo menos, fui inclinado a desear un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades que tenía el organismo humano derivado del estudio de la perspectiva de Huxley.[95]

El concepto de organismo interactivo que supuso la fuente del interés inicial de Dewey por la filosofía se convirtió en el concepto base de su pensamiento. Su preocupación por el modelo de un organismo interactivo es la clave para entender su temprano interés en Hegel y en los idealistas neohegelianos, así como su rechazo final de Hegel. A lo largo de su carrera filosófica, Dewey regresó una y otra vez a la explicación y la aplicación del concepto de organismo interactivo a fin de entender la situación del ser humano en el mundo.

Dewey experimentaba aversión intelectual y emocional hacia todo lo que considerase estático, formal y dualista. Contemplaba la vida en todas sus formas como un juego de elementos interrelacionados e interdependientes donde las distinciones son funcionales y cambiantes en vez de fijas y estáticas. Para Dewey, era Hegel quien había dado a esta perspectiva la expresión intelectual de mayor calado. «La síntesis hegeliana de sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano no era, sin embargo, una mera fórmula intelectual: operaba como una inmensa liberación. El tratamiento de Hegel de la cultura humana, de las instituciones y de las artes, implicaba la disolución misma de separaciones absolutas, y eso ejercía una atracción sobre mí».[96]

Podemos hacernos una idea del espíritu del joven Dewey en el siguiente pasaje, tomado de uno de sus artículos, titulado «La nueva psicología», escrito en la época por la que se encontraba todavía bajo el influjo de Hegel.

La experiencia es realista, no abstracta. La vida física es la más completa, profunda y rica manifestación de esta experiencia. La nueva psicología se complace en obtener su lógica a partir de esta experiencia, y de no violentar su santidad y su integridad forzándola a tomar su forma acorde con ciertas ideas preconcebidas abstractas. Desea la lógica del hecho, del proceso, de la vida. No hay, dentro de sus áreas de conocimiento, una psicoestática, pues en ningún lugar la vida espiritual se encuentra quieta. Por esta razón, la Nueva Psicología abandona toda ficción legaliforme de

analogías y reglas lógicas y matemáticas, deseando lanzarse sobre la experiencia, en la creencia de que la madre que le ha dado a luz no le abandonará. Pero no intenta gobernar esta experiencia, decirle lo que tiene que ser a fin de cuadrar con una lógica escolástica. De este modo, la Nueva Psicología mantiene la impronta realista del contacto con la vida.[97]

Este pasaje es representativo de gran parte del pensamiento temprano de Dewey. Contiene un ataque no disimulado a las categorías apriorísticas «estáticas». La reivindicación es ¡Regresemos a la experiencia!, pero a la vez se habilita una crítica implícita de los conceptos tradicionales empiristas de experiencia. La experiencia no es un agregado o una mezcla de percepciones atómicas discretas. La experiencia es dinámica, un proceso activo. Como en muchos de los escritos iniciales de Dewey, en este pasaje hay más entusiasmo que esclarecimiento filosófico. Es programático y sugerente, más que específico y concreto. Nos hacemos una idea de «contra qué» dirige sus críticas pero no tanto de «a favor» de qué está. ¿Cómo entender lo que Dewey quiere decir por «experiencia»? ¿Cuál es esa nueva «lógica del hecho, del proceso, de la vida»? Pese a la propia protesta de Dewey contra las categorías abstractas y estáticas y su insistencia sobre lo cambiante y lo concreto, sus textos nos dan pocas pistas sobre esto último.

Dewey había estudiado a Hegel bajo la guía de G. S. Morris, su profesor en Johns Hopkins y más tarde su colega en la Universidad de Michigan. Tal vez el ejemplo más claro de la permanente influencia hegeliana de Dewey se expresa en las siguientes líneas que redacta sobre su maestro. Dewey parece juzgarle con aprobación cuando describe:

Debería decir que él era a la vez extrañamente indiferente y comprometido con la dialéctica de Hegel. Los aspectos puramente técnicos de ésta no le interesaban. Sin embargo, extraña de esa fuente un duradero sentido de lo que solía llamar la relación orgánica entre sujeto y objeto, inteligencia y mundo... Cuando hablaba como solía hacerlo, de lo mecánico y de lo orgánico, era

este contraste lo que pasaba a primer plano. Un contraste entre lo vivo y lo muerto, de orden más moral y espiritual que fisiológico, aunque la biología pudiera permitir esbozar ilustraciones de ello. Su adhesión a Hegel (estoy bastante seguro) se debía a que Hegel le había mostrado, en una gran variedad de campos de experiencia, la realidad suprema de este principio de unidad viviente, que se mantiene en un medio cambiante de diferencias y de distinciones. [98]

Dewey también adquirió de Hegel ese firme sentido de «la relación orgánica entre sujeto y objeto, inteligencia y mundo», pero esta idea básica necesitaba desarrollarse explícitamente y ser aplicada a una variedad de contextos. A medida que Dewey intentó pensar por sí mismo las consecuencias del concepto de interacción orgánica, fue descubriendo que Hegel y sus seguidores le eran menos útiles que la nueva biología y la psicología orgánica que comenzaban por entonces a despuntar.

Mientras aún estaba en Hopkins, junto al trabajo desarrollado con Morris, Dewey estudió con G. Stanley Hall, uno de los primeros psicólogos experimentales en Estados Unidos. Hall recelaba profundamente de lo que consideraba el dogma hegeliano y, si bien no logró infundir ese escepticismo en Dewey cuando éste era aún estudiante, imprimió en él la importancia de los métodos experimentales para un conocimiento científico de la psicología. Inicialmente, Dewey no sintió conflicto alguno entre su hegelianismo y su interés por la ciencia experimental. El pasaje que acabamos de citar de «La nueva psicología», con su característico aroma hegeliano, estaba en un artículo en el que Dewey daba cuenta de los recientes desarrollos en psicología experimental. En un artículo posterior, Dewey fue más allá afirmando que Hegel, con su acento sobre la lógica del proceso de la experiencia, representaba «la quintaesencia del espíritu científico».[99] En su Psicología, publicada en 1887, Dewey mezclaba y hacía malabarismos con ideas hegelianas y datos experimentales. Hall, que hizo una reseña sobre el libro, lo criticó de la misma manera que Dewey hizo con otros, a saber, lo acusaba de imponer a los hechos de la ciencia experimental un dogma filosófico extraño a los mismos.[100]

Lo que en un principio desempeñó un papel secundario en el pensamiento de Dewey –el interés en la ciencia experimental y su aplicación a la biología, la psicología y otras ciencias sociales– gradualmente se hizo dominante. Aunque persistía la influencia de Hegel sobre el organicismo, fue absorbida y transformada en la perspectiva científica de Dewey. La culminación de esta fase del desarrollo deweyano se encuentra ilustrada en un artículo extremadamente importante de 1896 titulado «El concepto de arco reflejo en psicología».[101]

Dewey desarrolló aquí en detalle lo que estaba sugerido en su interés original en la interacción orgánica. Este artículo se convirtió en uno de los clásicos en el desarrollo de la psicología funcional. Pero, lo que es aún más importante, encontramos en él la base de la teoría madura de Dewey sobre la experiencia, así como el punto de partida para su perspectiva de la lógica como teoría de la investigación. Debido a la importancia histórica y sistemática de este artículo, una atención cuidadosa al mismo puede permitirnos avanzar en nuestra comprensión de la dirección seguida por el pensamiento de Dewey.

El objetivo de la crítica de Dewey es el concepto de arco reflejo, que era usado por la psicología contemporánea para describir y explicar el comportamiento humano. De acuerdo con este concepto, el comportamiento psíquico puede ser analizado como una secuencia mecánica de tres momentos: sensación o estímulo periférico, seguido por la idea o proceso central y, más tarde, por una respuesta motora. Cada uno de estos momentos se consideraba como un suceso o una existencia discreta, vinculado de forma externa a los otros momentos en una secuencia temporal. Como ejemplo de la aplicación de este concepto, Dewey cita el análisis de Baldwin sobre la conciencia reactiva. Baldwin sostiene que hay «tres elementos correspondientes a los tres elementos del arco nervioso. Primero, la conciencia receptora, el estímulo –digamos, por ejemplo, un sonido fuerte e inesperado–. Segundo, la atención involuntaria que se le presta, el elemento registrador. Y, tercero, la reacción muscular que sigue al sonido –pongamos, el alejarse rápidamente del peligro imaginado».[102] O bien, por usar otro ejemplo (que Dewey toma de los Principios de psicología de William James, un libro que influyó notablemente en las

investigaciones de Dewey), podemos interpretar el comportamiento por el que un niño aprende que una vela quema diciendo que «la sensación de luz es un estímulo para retirar la mano como respuesta, etcétera».[103]

Dewey critica la interpretación y el uso del arco reflejo y lo hace desde dos perspectivas. En primer lugar, el concepto de arco reflejo se usa para describir equivocadamente lo que sucede en realidad. En segundo lugar, al utilizarse como un concepto explicativo, el arco reflejo distorsiona, más que explica, el conocimiento humano. Usar el concepto de arco reflejo de esta forma mecánica equivale a ignorar el estado previo o «escenario» del sujeto: no se distingue «si uno está leyendo un libro, o cazando, u observando en un lugar oscuro en una noche solitaria, o realizando un experimento químico...; en cada caso, un ruido tiene un valor psíquico diferente, es una experiencia distinta».[104] El sonido no es un «estímulo» independiente porque la importancia de escuchar un sonido depende de un estadio previo o actividad, o respuesta motora. En consecuencia, la ilustración de Baldwin invierte la secuencia real de sucesos. Es más, la respuesta no es un suceso independiente que siga simplemente a un «estímulo». El estímulo es constitutivo de la respuesta en la medida en que «la experiencia sonora debe persistir como un valor en el desarrollo posterior, debe mantenerlo, controlarlo».[105] La respuesta, pues, no es una experiencia totalmente nueva, es la experiencia original transformada y reconstituida. Estímulo y respuesta son correlativos y la función específica de cada uno viene determinada en relación con el otro. En consecuencia, tal como el estímulo es constitutivo de la respuesta, la respuesta es inherente al estímulo, puesto que el sonido no es independiente del desarrollo de la respuesta: se trata de una «respuesta que se da a causa del sonido».

A primera vista, puede parecer que Dewey está siendo quisquilloso y que en realidad lo único que hace es reclamar un análisis más pormenorizado de la situación. Pero su crítica es más profunda y su propuesta de una coordinación orgánica como la unidad básica de comportamiento supone un alejamiento radical respecto al concepto de arco reflejo. Dewey sostiene que el concepto de arco reflejo es el remanente de un viejo dualismo metafísico y que alberga todas las paradojas acerca del modo en el que se supone que las «cosas»

mentales y las «cosas» físicas actúan. «La sensación habita ambigüamente en la frontera entre cuerpo y mente, la idea (o proceso central) es puramente mental y el acto (o movimiento), puramente físico. Así, la teoría del arco reflejo no es ni física (o fisiológica) ni psicológica: es un supuesto materialista-espiritualista.»[106] Sin duda, hace falta algo más que añadir unos cuantos pasos en este proceso cuasimecánico. Se precisa una nueva manera de entender la situación comportamental, en la que «estímulo», «proceso central» y «respuesta motora» se consideren como funciones que desempeñan un papel en el mantenimiento y la reconstrucción de una coordinación unificada. La coordinación unificada es la unidad fundamental de comportamiento: dentro de esta coordinación, uno y el mismo suceso pueden tener una función diferente, dependiendo de la fase de desarrollo en la que se encuentre todo el conjunto de la coordinación.

Dewey, pues, no está desacreditando la distinción entre estímulo y respuesta: lo que desea es analizarla correctamente. Si pensamos que estos términos aíslan acontecimientos que son enteramente independientes unos de otros, entonces el intento de describir y explicar el comportamiento humano será víctima de una irremisible confusión. Una vez que nos damos cuenta de que estos términos son funcionales, que lo que cuenta como estímulo y lo que sea una respuesta dependen del papel cambiante que la actividad desempeña en una coordinación orgánica, entonces podemos entender mejor aquello que es específico del comportamiento orgánico y humano. Otra manera de exponer esta idea es insistir en que la coordinación orgánica es teleológica –es un comportamiento con arreglo a un fin.[107]

Cuando analizamos comportamientos altamente organizados tales como instintos complejos y hábitos establecidos, a menudo desatendemos el carácter funcional o teleológico de los «estímulos» y las «respuestas», porque el fin o meta está totalmente organizado o inscrito en los medios. Pero el peligro es que, si suprimimos fácilmente esta referencia a un fin, podemos llegar a pensar erróneamente que la secuencia ordenada es una serie de sucesos discretos. Tiene lugar una grave confusión cuando el arco reflejo se usa para explicar el comportamiento mucho más complejo y vacilante del pensamiento. No podemos ignorar el carácter

teleológico, intencionado o funcional del estímulo y la respuesta sin distorsionar de este modo lo que en realidad sucede.

Para clarificar estos puntos, examinemos la situación en la que un niño que toca un punto luminoso algunas veces ha obtenido alguna golosina y otras veces se ha quemado la mano. Si se le presenta al niño una luz brillante, su problema es descubrir de qué tipo de luz se trata, descubrir el «estímulo» correcto. ¿Debe tocarlo o no? Su «respuesta» es determinar qué es exactamente ese «estímulo» a fin de decidir cómo completar la coordinación. En una fase de la coordinación, las actividades de tocar y retirar la mano son los «estímulos», precisamente porque establecen cuál es el problema frente a la próxima fase de la actividad. Al momento siguiente, el acto de ver puede ser el «estímulo» mismo. «La sensación como estímulo es siempre esa fase de actividad que requiere ser definida a fin de que una coordinación sea completada. Lo que sea la sensación, en particular y en un tiempo dado, dependerá, por tanto, enteramente de la manera en la que una actividad se use. No tiene ninguna cualidad fija en sí misma.»[108]

Al igual que el estímulo es aquella fase de la actividad que plantea el problema, la respuesta es aquella otra fase de la actividad que marca la solución temporal. En un momento dado, fijar la atención es la respuesta porque es el acto que se requiere. En un momento posterior, retirar la mano es la respuesta. Todos estos momentos constituyen funciones dentro de una experiencia unificada. Resumiendo esta perspectiva sobre la coordinación orgánica como la unidad de comportamiento, Dewey nos dice:

El círculo[109] es una coordinación, algunos de cuyos miembros han entrado en mutuo conflicto. Es su momentánea desintegración y la consecuente necesidad de reconstrucción lo que ocasiona, lo que aporta la génesis de la distinción consciente entre estímulo sensorial, por una parte, y respuesta motora, por otra. El estímulo es aquella fase de la coordinación en formación que representa las condiciones que han de ser satisfechas para llevarla a cabo. La respuesta es esa fase consistente en una y la misma coordinación, que da la clave para satisfacer estas condiciones, que sirve como instrumento para llevar a cabo con éxito la coordinación. Son, por

lo tanto, estrictamente correlativas y simultáneas.[110]

Esta discusión acerca de la coordinación orgánica anuda muchas de las cuestiones que Dewey había investigado previamente y señala el camino para su filosofía posterior. Tenemos ahora razones concretas por las que Dewey critica las categorías estáticas, mecánicas: estas categorías desfiguran lo que sucede realmente en el comportamiento humano y en la experiencia. La categoría cósmica de lo orgánico, que tanta importancia reviste en los primeros escritos hegelianos de Dewey, ahora es dotada de una interpretación más concreta y naturalista. Dewey también ha explicado lo que este concepto significa y cómo debe usarse para analizar formas complejas de comportamiento. Las ideas que Dewey había extraído de su estudio de Hegel y los neohegelianos (aunque ya se le habían sugerido en su primer encuentro con la fisiología) se separan ahora de su contexto hegeliano y son reformuladas en una terminología más acorde con el talante científico experimental.

Al mismo tiempo, este artículo sienta las bases para el trabajo posterior de Dewey. La idea de un conflicto dentro de una coordinación o una situación que requiere reconstitución o reconstrucción está en el corazón de la lógica instrumental que Dewey pronto iba a elaborar en detalle. Incluso la terminología que usará para expresar esta lógica está ya presente en este artículo: «conflicto», «problema», «reconstitución», «instrumental», etcétera. Tener en mente el contexto original de estos términos –distinciones dentro de una coordinación orgánica– nos ayudará a entender la lógica instrumental deweyana y a ponernos en guardia frente a las más flagrantes malas interpretaciones de la misma.

Aún más importante es el hecho de que Dewey esboza un concepto de experiencia que es crucial para toda su filosofía. A lo largo de su trabajo, se ejerce una crítica del concepto atomista y particularista de experiencia que ha sido central en el empirismo tradicional, especialmente el británico. Además, Dewey rechaza una tendencia, común a varios modos de idealismo, por la que la experiencia tiende a considerarse como un todo omniabarcador. La experiencia consiste en una cadena de coordinaciones orgánicas que se interpenetran. En el seno de estas coordinaciones podemos

distinguir ciertos elementos, pero se trata de elementos funcionales cuyo carácter está determinado por el papel que desempeñan en el proceso de reconstituir la coordinación. El concepto del arco reflejo es un ejemplo de cómo podemos equivocarnos al tomar erróneamente distinciones que son el resultado de investigaciones controladas interpretándolas como el contexto original concreto del que son abstraídas.

La coordinación orgánica que Dewey propone como un sustituto para el concepto de arco reflejo nos muestra cómo podemos conservar las ideas de interdependencia dinámica que destacaron Hegel y sus seguidores sin ser forzados por ello a la conclusión de que hay solo sistema orgánico, en el que todo está interrelacionado.

En 1939, mirando retrospectivamente el desarrollo de su filosofía, Dewey escribió que había intentado formular «una vía media entre el pluralismo extremo atomista y los monismos que consideran en bloque el universo».[111] El concepto de coordinación orgánica es una de las primeras formulaciones de esta vía media. A lo largo de este estudio de la obra de Dewey, seguiremos la elaboración, el refinamiento y la justificación de tal vía media, una concepción de la experiencia como algo que consiste en una pluralidad de coordinaciones orgánicas.

Capítulo 3

La forja de un reformador social

A lo largo del desarrollo intelectual de Dewey desde Hegel hasta Darwin ha habido un tema dominante: la continuidad y la interdependencia de todas las fases de la vida. En ningún lugar de la obra de Dewey esto ha sido más evidente que en su duradero intento de mostrar la continuidad entre pensamiento y acción. Dewey sostuvo que la auténtica investigación filosófica surge como respuesta a los conflictos prácticos de la vida, declarando que la filosofía puede y debe hacerse relevante de modo directo para los «problemas de los hombres y las mujeres».

Dewey se tomó en serio la descripción platónica del filósofo cuyo más alto vuelo de la imaginación especulativa culmina en un giro social y práctico.[112] La vida de Dewey mostró la continuidad entre pensamiento y acción. Sus más íntimas convicciones intelectuales fueron configuradas por su experiencia con los asuntos prácticos del ser humano. Hasta el final de su vida, trató de aportar inteligencia y razonabilidad a su esfuerzo de encarar los problemas sociales más acuciantes. Llegó a reivindicar que, «en conjunto, las fuerzas que más me han influido han venido de personas y de situaciones, más que de los libros...»[113] Para llegar a comprender a Dewey, el hombre y el filósofo, debemos ver justamente esta influencia de personas y de situaciones que modeló su perspectiva.

Es posible plantear esto de manera más concreta. Poco hay en la juventud de Dewey en Vermont que le distinguiera de sus contemporáneos. Su crianza fue convencional, era devoto y parecía haber aceptado los valores de su entorno más que rebelarse ante ellos. Aun así, a final del siglo XIX se había convertido en el portavoz intelectual de la reforma social. Lewis Feuer plantea el problema sucintamente del siguiente modo: «¿Cuáles fueron estas fuerzas que contribuyeron a transformar a un imberbe joven de

Vermont, crecido en un entorno republicano, congregacionalista, tradicional y devoto, en el filósofo experimental de los años noventa, agnóstico, socialista y permanentemente poniendo en cuestión todo?».[114]

Los acontecimientos que rodearon la vida de Dewey en sus inicios no son precisamente trepidantes. Su tradición familiar fue la de los granjeros de Vermont: tanto su padre como su madre crecieron en granjas. Su padre dejó la granja para comenzar con un negocio de alimentación en Burlington. Sus padres no fueron ni excepcionalmente ricos ni pobres; disfrutaban de los beneficios de una asentada clase media. Las escuelas públicas a las que asistió Dewey enseñaban materias tradicionales y esta enseñanza era en su mayor parte aburrida y carente de imaginación. Incluso cuando Dewey ya había llegado a la escuela secundaria todavía se dudaba de si iría o no a la Universidad. Durante estos años iniciales, los únicos rasgos de personalidad que distinguían a Dewey de los otros chicos de Nueva Inglaterra eran su timidez y su carácter dubitativo. Aunque la madre de Dewey profesaba una fe evangélica pietista, por la que «condenaba el baile, los juegos de cartas, las carreras, los billares, beber, apostar, y prohibía a sus hijos hacer estas cosas o visitar los lugares donde se hacían», [115] la reacción de Dewey nunca fue extremista. No rompió drásticamente con la Iglesia, sino que fue adoptando una fe más liberal pero aun así devota. El desarrollo intelectual de Dewey fue gradual: sólo durante sus dos últimos años en la Universidad fue evidente el giro decisivo en su vida intelectual. Hasta entonces, no había razón para esperar que Dewey hiciera nada más allá de participar en la forma de vida de Nueva Inglaterra, en la que se hallaba a gusto. Durante sus últimos años universitarios, desarrolló un interés más amplio en la especulación filosófica, así como en los asuntos políticos y sociales del momento.

Pese al alegato anterior, parece que el interés original de Dewey por la filosofía y la teoría social fue estimulado por libros, más que por personas o situaciones. Ya nos hemos referido al encuentro de Dewey con el texto de fisiología de T. H. Huxley, a partir del cual fecha el inicio de su interés por la filosofía. Nos dice Dewey también:

En los días como estudiante subgraduado me encontré en la biblioteca de la Universidad con el manual de Martineau sobre Comte. No recuerdo que su Ley de los Tres Estadios me afectara particularmente pero sí su idea del carácter desorganizado de la moderna cultura occidental, debido al disgregador «individualismo», así como su idea de una síntesis de ciencia que debería ser un método regulativo en una vida social organizada. [116]

El interés de Dewey por una filosofía social fue estimulado más tarde por su lectura de las principales publicaciones científicas de la época, en especial de la *Fortnightly Review*. Dewey fue convenciéndose paulatinamente de que el excesivo énfasis sobre el individuo durante la última parte del siglo XIX estaba desfasado y era necesario reemplazarlo por algo más positivo. La usual dicotomía entre individuo y sociedad era a la vez artificial y dañina. Las cualidades de los individuos dependen de las formas sociales de educación y de transmisión cultural de valores y las de una sociedad dependen del grado en el que promueva el desarrollo de individuos creativos libres. Dewey terminó pensando que la única manera confiable de desarrollar una sociedad democrática de individuos creativos es la aplicación de los métodos científicos a la vida social.

Cuando Dewey se graduó en la Universidad de Vermont en 1879 todavía había ciertas dudas sobre su futuro. Aunque había decidido probar suerte enseñando en la escuela secundaria, tuvo dificultades en encontrar trabajo. Finalmente, en la última semana de septiembre, varios meses después de haberse graduado, recibió un telegrama de un primo que era director de una escuela secundaria en Oil City, Pennsylvania, informándole de que había un puesto para él como profesor de filología clásica, ciencias y álgebra. Durante su tiempo libre, Dewey continuó sus lecturas de filosofía y escribió un artículo titulado «Los supuestos metafísicos del materialismo». Decidió enviarlo a W. T. Harris, el editor del *Journal of Speculative Philosophy*, que era la única publicación periódica filosófica estadounidense por aquel entonces. La carta que

acompañaba al manuscrito refleja el inicial talante dubitativo de Dewey acerca de su propia capacidad filosófica.[117]

Oil City, Pennsylvania.

1 de mayo de 1881

Editor del Journal of Speculative Philosophy

Estimado Señor,

Le envío un artículo corto sobre los supuestos metafísicos del materialismo, del cual estaría encantado que hiciera uso en su revista. Si esto no es posible y es usted tan amable de informarme, le enviaré sellos para su devolución.

Supongo que le llegarán muchas investigaciones de este tipo aunque, si no fuera pedirle demasiado, estaría encantado de saber su opinión acerca del mío si finalmente no lo publica. Su opinión acerca de este asunto, de la conveniencia o no en emplear mi tiempo en estas investigaciones, me sería de gran ayuda, pues soy un joven que todavía duda acerca de si emplear mis horas de lectura en esto será o no de provecho. No obstante, no deseo pedirle demasiado tiempo ni atención.

Sinceramente,

John Dewey.

Harris aceptó el artículo y sabemos que su respuesta a Dewey fue de gran ayuda para animarle. Tras impartir clases un segundo año en la escuela de Oil City, Dewey regresó a Burlington para enseñar en una escuela en Charlotte, Vermont. Era el único profesor en este pequeño centro, pero continuó su educación filosófica concertando tutorías privadas con su anterior maestro filosófico, H. P. Torrey. Dewey no cosechó un particular éxito enseñando en Charlotte: cada vez se ocupaba más de cuestiones filosóficas. Con el aliento de Torrey, se decidió a solicitar la entrada en el nuevo doctorado de la

Johns Hopkins University. Una vez más, Dewey no parecía sobresalir entre sus contemporáneos. Pese a que solicitó dos veces la beca, no fue elegido. Con todo, se decidió a pedir un préstamo de 500 dólares a una tía suya a fin de empezar su nueva carrera. Aunque el rendimiento de Dewey durante el primer año fue bueno, cuando se le sometió a consideración como candidato para una beca de doctorado en el segundo año, el presidente de Hopkins, Daniel Gilman, tenía todavía dudas, de modo que pidió informes a antiguos profesores de Dewey en Vermont. M. H. Buckham, el presidente de la Universidad de Vermont y uno de los antiguos profesores de Dewey, nos da este sucinto retrato de la apariencia de Dewey en los años de Vermont.

Burlington, Vermont

3 de abril de 1883

Presidente Gilman:

Estimado Señor,

John Dewey posee una mente lógica, concienzuda y absolutamente independiente. Es inteligente y muy agradable, así como sincero y leal en cuestiones religiosas, sin dobleces o retrancas de ningún tipo, hasta donde yo sé. Como puede ver, es bastante dubitativo – probablemente debido a que le falta una buena cantidad de autoafirmación–. Ésta es la única cosa que puede surgir en las mentes de quienes le conocen: la duda de si tendrá el suficiente grado de dogmatismo que un profesor debiera tener. Me inclino a pensar que la confianza depositada en él gracias a una beca le reforzará su propia confianza, animándole en la superación de este defecto [...].

Sinceramente,

M. H. Buckham.[118]

Resulta un poco irónico que Dewey, que pronto iba a combatir

todas las formas de dogmatismo en la educación, fuera acusado de carecer del «dogmatismo que todo profesor debiera tener».

La ausencia de acontecimientos externos notables y el carácter gradual del desarrollo intelectual de Dewey nos dicen mucho sobre el hombre. Dewey fue siempre modesto, un poco tímido, respetuoso con los otros, y desarrolló sus convicciones sólo después de acumular un gran acervo de experiencia. La enorme influencia que ejerció sobre otros no se debe a una personalidad arrolladora o a una brillante capacidad retórica. Fueron, por el contrario, el poder de sus ideas, la integridad de sus convicciones y el carácter genuino de las cualidades para la investigación que poseía su mente lo que resultaba tan impresionante. Sólo después de que Dewey completara su educación formal y se marchase a enseñar en el Medio Oeste se hizo evidente su implicación con los fundamentales cambios sociales que estaban teniendo lugar en Estados Unidos. Pero el carácter de Dewey había sido modelado durante sus años de Vermont. Resumiendo el impacto de esta experiencia, Sydney Hook escribió lo siguiente, cuando Dewey ya contaba 80 años:

La juventud en Vermont y Nueva Inglaterra hace mucho que quedó atrás. Pero todavía hoy Dewey lleva en él las huellas de ese entorno social, no como recuerdos, sino como hábitos, preferencias íntimas y una arraigada inclinación democrática. Estos rasgos se muestran en la simplicidad de trato de Dewey –en su cortesía fundamental, su carencia de esnobismo y su respeto natural por los derechos de todos en Estados Unidos– como ser humano y como ciudadano.

[119]

Resulta difícil desenmarañar qué es la causa y qué el efecto en el cambio que estaba teniendo lugar en las ideas de Dewey. Pero podemos concentrarnos sobre tres «experiencias» básicas que muestran la dirección de ese cambio: el encuentro con Franklin Ford, la participación en la Hull House de Jane Addams en Chicago y la fundación del Laboratory School en la Universidad de Chicago.

Las dos últimas décadas del siglo XIX en Estados Unidos fueron un

periodo en el que los problemáticos efectos sociales, procedentes de la transición de una sociedad rural y agrícola a una urbana e industrial, fueron haciéndose cada vez más manifiestos. Durante este periodo, se produce el auge del movimiento sindical, estimulado por los abusos del desarrollo capitalista y su fuerte individualismo. La agudización de los conflictos sociales y económicos, intensificada por las oleadas de inmigración, tuvo repercusiones por todo el país, dando lugar a una variedad de nuevas ideologías y movimientos sociales. Muchos de estos movimientos quedaron subsumidos en un espíritu casi religioso, mesiánico, que hundía sus raíces en la tradición evangélica estadounidense. Había popularistas, cuasi marxistas, librepensadores, silveritas,[120] anarquistas y socialistas de todo tipo. Uno de los ejemplos más llamativos de predicadores de esta nueva ideología social fue Franklin Ford, que había sido el editor del diario Bradstreet de Wall Street. Ford se reveló contra las clases adineradas, de las que consideraba que reprimían la «verdad». Es difícil encontrar una coherencia en el programa que defendía, pero vislumbró un esbozo de revolución social que estaría dirigida por una vanguardia o «grupo inteligente». Su arma para socializar la inteligencia en el nuevo orden industrial sería la palabra escrita e ideó un periódico de orientación socialista que expandiría el nuevo credo. Su editor iba a ser John Dewey, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Michigan.

Todavía hoy nos resultan chocantes los escritos de Ford, con una extraña mezcla de grandes eslóganes y celo evangélico. Pero lo cierto es que desempeñó en la vida de Dewey un papel similar al que tuvo Feuerbach para Marx. Al igual que Feuerbach proporcionó la ocasión para la ruptura de Marx con Hegel o, al menos, señaló a Marx el camino del significado práctico del idealismo hegeliano, Ford lo hizo con Dewey. En una carta escrita a William James el 3 de junio de 1891, en la que le recomendaba con entusiasmo los escritos de Ford, Dewey dice:

Lo que he sacado de esto es, en primer lugar, la percepción de la verdad o la carga práctica del idealismo: que la filosofía ha sido la afirmación de la unidad de la inteligencia y el mundo exterior in

idea o subjetivamente, aunque la verdad in idea tenga en última instancia que garantizar las condiciones de su expresión objetiva. En segundo lugar, creo que está emergiendo un tremendo movimiento: las fuerzas intelectuales que han venido acumulándose desde el Renacimiento y la Reforma demandarán su cambio al completo y, consiguiendo su palanca de impulso gracias al telégrafo y a la prensa, así como a través de la investigación libre de una manera centralizada, exigirán la autoridad de todas las llamadas «autoridades».[121]

El lenguaje de esta carta es todavía el de un joven filosóficamente idealista, pero la preocupación por hacer de la filosofía algo «práctico» resulta bastante clara. Este compromiso se hizo aún más patente cuando fue públicamente ridiculizado por la prensa sobre el periódico Thought News, que se suponía que iba a editar. Aunque los periódicos locales de Michigan se burlaron de este proyecto, Dewey respondió a sus críticos con su típica seriedad natural y buen talante. Declaró que no pretendía una revolución ni asaltar el bastión del periodismo:

[...] Thought News no posee tan elevadas ambiciones. [...] Su objetivo no es introducir una nueva idea en el periodismo en conjunto, sino mostrar que la filosofía tiene algún uso. Ustedes saben que el señor Huxley una vez llamó a la filosofía «una cuestión de política lunar» –remota y abstracta–. Esto es lo que deja perplejo al estudiante y la dificultad estriba en mostrarle que hay hechos a los que las ideas filosóficas se refieren. El hecho es el organismo social. Cuando las ideas filosóficas no son inculcadas por sí mismas, sino usadas como herramientas para señalar el significado de diversas fases de la vida social, estas ideas comienzan a tener vida y valor. En vez de tratar de cambiar el periodismo a base de introducir filosofía en él, la cuestión es transformar la filosofía introduciendo un poco de periodismo en ella. Cuando se puede apreciar, por ejemplo, que la poesía de Walt Whitman, el gran desarrollo contemporáneo del relato corto, la tendencia centralizadora de los ferrocarriles y la introducción de métodos de gestión comercial en las organizaciones de caridad son todos parte

de un movimiento social orgánico, entonces las ideas filosóficas acerca de un organismo comienzan a parecer algo plausible. Los hechos en sí mismos adquieren más significado cuando son contemplados en relación con un principio, que cuando son abordados por separado como un artilugio con el que no se sabe qué hacer [...].

Además, hay mucha gente en este país científicamente interesada en el estudio de las cuestiones sociales [...]. La idea de esta publicación es que algo, por lo menos, de este entusiasmo e interés social pueda avanzar en el estudio del pasado y del presente. Estos estudiosos podrían investigar cuestiones de primera mano, en sus propias ciudades –cosas como las organizaciones de beneficencia, el uso que se hace de la psicología en las escuelas, un inventario de recursos sociales en la vida de la aldea, etcétera–. Y entonces podría haber un intercambio. Aquí en la Universidad estamos más o menos lanzados al estudio de la psicología y de la ética desde los hechos mismos. Nosotros podríamos usar sus hechos y los investigadores de fuera de la Universidad podrían servirse de nuestra teoría y nuestros métodos [...] [122]

Buena parte de todo lo más característico de Dewey está presente en este pasaje. El estilo campechano –a pesar de que este pasaje es una entrevista para un periódico– se hizo dominante incluso en su escritura filosófica sobre asuntos más intrincados. El honesto deseo de hacer de la filosofía algo relevante para las diversas preocupaciones mundanas del ser humano, la necesidad de romper con los estrechos confines del entorno universitario e interactuar con el contexto social amplio del hombre común, la profunda convicción de que la interacción de la filosofía social y del hombre común era un proceso de doble dirección del cual se podrían beneficiar ambas partes, todo ello es mostrado aquí de manera explícita. La postura de Dewey manifiesta una creciente insatisfacción con la especulación filosófica que se divorcia de los asuntos de los hombres, así como su creciente deseo de hacer filosofía práctica. Este texto también nos da idea de lo que Dewey entendía por «práctico». El término «práctico» se considera a menudo como sinónimo de útil en el sentido más simple, el de «al

pan, pan y al vino, vino», esto es, con arreglo a algún fin materialista. Pero esta acepción tiene muy poco que ver con lo que Dewey quería decir con «práctico». Por el contrario, Dewey siempre fue crítico con esta manera de considerar lo práctico. Su énfasis sobre lo «práctico» tiene su referente más bien en la tradición aristotélica, donde el término es usado para referirse a las artes de hacer y producir, incluyendo la ética, la política y la poética –artes relativas a las diversas formas de acción individual y social–. En su intento por hacer filosofía práctica, Dewey pretendía mostrar cómo la filosofía podía ayudar a hacer de todas las variedades de acción algo más inteligente y razonable.

El periódico de Dewey, *Thought News*, nunca llegó a publicarse, pero la experiencia pone de manifiesto de por sí su preocupación por establecer la importancia práctico-social de la filosofía. Asimismo, le sirvió de acicate para reexaminar sus convicciones políticas y sociales. Durante los años en la Universidad de Michigan, se implicó más profundamente en los cambios sociales que estaban teniendo lugar a su alrededor. Cuando escribía sobre ética, en lugar de usar los clásicos ejemplos de manual, que tenían poco que ver con las situaciones de la vida real, ponía el acento sobre los problemas sociales y éticos que los seres humanos padecían en el día a día. Dewey es probablemente el primer filósofo en usar el ejemplo de una huelga en una discusión filosófica sobre ética.

Tomemos un caso concreto. Imaginemos a un conductor de autobús, y la cuestión es si tendría que (o debería) unirse o no a una huelga convocada por el sindicato. No pretendo hacer y resolver un caso hipotético sino simplemente, a fin de salir de ese reino idílico pero vago al que tendemos cada vez que hablamos sobre deberes, hacer un llamamiento al tipo de hechos que constituyen la obligación. Este hombre piensa en su trabajo concreto, con sus dificultades y aun así un trabajo, una actividad y, por tanto, una forma de libertad y de satisfacción. Piensa también en sus necesidades, en su ropa, su comida, su cerveza y su pipa. Piensa en su familia, en sus relaciones con ellos. Piensa en las familias de sus compañeros, en la necesidad de que vivan decentemente y de un modo mejor. Piensa en sus vínculos con su sindicato, en la manera en la que viven las familias

de la compañía que le contrata. Trata de entender el estado de cosas en el sector, e imaginar un posible fallo en sus consecuencias y cosas así. En ninguna parte de este caso vamos más allá de los hechos. ¿Cuál es este «debería» que no es sino el resultado de estos hechos, que varía cuando los hechos varían y que expresa simple y únicamente la situación que constituyen los hechos, en la medida en que nuestro hombre tiene la inteligencia para criticarlos? Y ¿cómo difieren de cualquier otro caso de acción moral?[123]

En este pasaje hay más pasión que claridad. Aunque apunta a situaciones vitales concretas, Dewey parece perderse en la cualidad «abstracta» de lo concreto. Leemos el pasaje asintiendo para nuestros adentros hasta que nos damos cuenta de que Dewey está saltándose muchas de las cuestiones más difíciles. Podemos estar de acuerdo con todo lo que dice, pero queremos saber, aun así, cómo podemos (nosotros o el conductor de autobús) pensar acerca de estas complejas relaciones. ¿Cómo evaluar su importancia? Dewey utiliza su ejemplo para mostrar cómo el deber emerge de situaciones concretas y cómo las decisiones acerca de lo que debemos hacer surgen de hechos específicos. Ahora bien, ¿cuál es la relación existente entre nuestras obligaciones y tales hechos?

Dewey no fue ni temperamental ni filosóficamente un revolucionario, sino un reformador. Era escéptico respecto a grandes soluciones y panaceas para los problemas sociales; no creía en el advenimiento de ningún tipo de utopía. Durante sus años en Michigan, el pensamiento de Dewey fue adquiriendo un giro práctico, participando cada vez más en diversas actividades sociales, que incluían la orientación en educación pública, si bien los medios y el fin de la reforma social no estaban todavía claramente delimitados. Fue también en Ann Arbor donde Dewey conoció a G. H. Mead, que se le unió más tarde en la Universidad de Chicago. A lo largo de los años, la estrecha asociación de Mead y Dewey dio como resultado una recíproca influencia.

Por aquel tiempo, cuando Dewey se trasladó a la Universidad de Chicago en 1894, su compromiso directo con los asuntos sociales ya había cristalizado. Los desafíos y las oportunidades de Chicago le proporcionaron un entorno ideal para mezclar sus intereses

filosóficos con asuntos prácticos específicos. Por primera vez en su vida, Dewey gozaba de la oportunidad de asistir y participar por un periodo considerable de tiempo en la nueva sociedad urbana que se estaba desarrollando con celeridad en Estados Unidos.

A finales de siglo, Chicago era un microcosmos de los cambios económicos y sociales que estaban teniendo lugar durante el rápido desarrollo de la sociedad industrial y que se intensificaron bajo el influjo de las diversas poblaciones inmigrantes. Era un mundo aparte respecto al Burlington donde Dewey había crecido. A través del contacto con Jane Addams, su Hull House y el grupo de trabajadores y activistas radicales que Dewey conoció allí, así como a través de la fundación del Laboratory School de la Universidad de Chicago, la filosofía social de Dewey se fue articulando en un programa de reforma práctica, que tenía su fin a la vista en la promoción de una comunidad industrial democrática.

La Hull House fue fundada en 1889 como una sede de trabajo social entre trabajadores inmigrantes. Era el nodo del pensamiento y las actividades radicales de Chicago. Se trataba de una «universidad» para trabajadores, un lugar donde los asuntos sociales contemporáneos eran ardorosamente debatidos, donde los sindicatos en lucha se encontraban y se organizaban y, lo más importante, era un lugar donde se maduraban profundas y duraderas amistades basadas en el compromiso común con la reforma social práctica. Dewey tuvo la oportunidad de conocer a trabajadores, de ser testigo de sus problemas cotidianos y de discutir sus ideas con todo tipo de activistas. Dewey escribió de Jane Addams, dirigente de este círculo: «[...] tenía un profundo sentido de que los “humildes” de esta tierra eran aquellos en quienes los primitivos impulsos de amistad están menos deteriorados, son más espontáneos y honestos. Su fe en la democracia estaba indisolublemente ligada a esta creencia».[124]

En la Hull House, Dewey también conoció a Florence Kelly, que estaba en contacto con los movimientos socialistas en Europa, tradujo el libro de Engels *La condición de la clase trabajadora en Inglaterra*, fue activista para la implantación de la nueva legislación laboral en Chicago y se convirtió en la primera inspectora laboral bajo el mandato ilustrado del gobernador John P. Altgeld. Dewey

conoció también a Henry Demarest Lloyd, cuyo libro *Wealth against Commonwealth*, una acusación contra la Standard Oil Company, fue uno de los textos más influyentes en el movimiento de denuncia. Dewey, uno de los pilares de la Hull House, también dio conferencias en el club de ciencia social de los trabajadores.

En suma, el contacto de Dewey con la Hull House le pertrechó con los «hechos» de los que había hablado en su defensa del proyecto del *Thought News*. Ya no era un filósofo «separado de los hechos». Dewey había sido acogido en el círculo de Jane Addams porque podía transportar la teoría y los métodos de la filosofía social hacia los hechos concretos. Esto era el verdadero «intercambio» que deseaba realizar. Bajo el impacto de las experiencias de la Hull House, la filosofía social de Dewey se volvió más articulada y más específica. A partir de los años noventa, se convirtió en uno de los portavoces estadounidenses de la reforma social práctica, orientada a la eliminación de injusticias concretas y a la reconstrucción positiva de una comunidad democrática que se haría más humana y de la cual todos se beneficiarían.

Dewey no era un sentimentalista que añorase una «época dorada» de una comunidad democrática con raíces en la sociedad rural. Las nuevas condiciones exigían nuevas ideas. El problema central era encontrar nuevas formas en las que una comunidad democrática de individuos creativos pudiera ser promovida en el seno de una sociedad industrial altamente desarrollada.

Mucho antes que otros, Dewey visualizó un peligro: el desarrollo incontrolado de una sociedad de masas tecnológica podría socavar las virtudes de la creatividad individual, iniciativa, participación y cooperación que tan necesarias son para el funcionamiento de una comunidad democrática sana. Se tenía que hacer algo para contrarrestar esta tendencia y resultaba cada vez más evidente que el medio más efectivo para la reconstrucción social era la educación a través de las escuelas.

Una de las principales razones por las que Dewey se trasladó a Chicago en 1894 fue la oportunidad de ser director del Departamento de Filosofía, Psicología y Pedagogía. En un solo departamento se hallaban unificadas sus principales áreas de concentración. Poco tiempo después de su llegada a Chicago, Dewey

contribuyó a crear una escuela elemental experimental, bajo su guía e inspiración. La preocupación por la educación –especialmente la educación de los jóvenes– era un desarrollo natural de toda la experiencia previa de Dewey y servía para reunir sus diversos intereses.

Ahora, pues, tenía oportunidad de hacer filosofía práctica –de transportarla hacia las diversas variedades de acción humana. Más tarde, Dewey sugirió que «el filosofar debería enfocarse sobre la educación como el supremo interés humano en el cual se agudizan todos los otros problemas: cosmológicos, morales, lógicos».[125]

La fundación del Laboratory School, que fue conocida como la Dewey School, cumplió otra de las aspiraciones de Dewey. Crecientemente iba siendo testigo de la necesidad de aplicar los métodos de las ciencias al estudio de los fenómenos humanos. El Laboratory School fue concebido bajo el espíritu de la experimentación, como un lugar donde se podrían poner a prueba hipótesis y aprender más acerca de la psicología del niño. Desde entonces, los tratamientos de cuestiones psicológicas en Dewey fueron mucho más empíricos.

Como sabía muy bien Dewey, la experimentación no ha de ser confundida con el tanteo aleatorio: es una forma de actividad dirigida. El Laboratory School proporcionó una magnífica ocasión para probar y refinar las ideas acerca de la naturaleza humana que habían sido desarrolladas en varias de sus investigaciones. En el artículo sobre el concepto de arco reflejo, Dewey esbozó una nueva manera de ver el comportamiento humano como algo consistente en coordinaciones activas en las que surgen conflictos que requieren una reconstrucción. Esta idea fue puesta a prueba en la situación escolar. El niño, que es por naturaleza una criatura activa y curiosa, era educado de tal forma que podía beneficiarse de esta actividad exploratoria. El maestro debía guiar esta actividad, de modo que la experiencia del niño se fundiera con la información y con las habilidades para lidiar con nuevos problemas de una manera inteligente.

Es bien conocido que Dewey atacó lo que llamaba la «vieja educación», que trataba al niño como una criatura esencialmente pasiva sobre la que el maestro debía implantar información y

hechos. A menudo se piensa que Dewey abogaba por una educación centrada en el niño. Algo como lo siguiente ha llegado a ser reconocido como el núcleo del concepto de niño en Dewey:

El niño es el punto de partida, el centro y el fin. Su desarrollo, su crecimiento, es el ideal. Solo él proporciona el patrón. Todos los estudios son auxiliares al crecimiento del niño, instrumentos valiosos sólo en función de que sirvan a tales necesidades de crecimiento [...]. Debemos, literalmente, tomar nuestro comienzo en el niño y nuestro punto de llegada en él. Es él y no las materias de aprendizaje lo que determina tanto la cualidad como la cantidad de aprendizaje.[126]

Se trata de una cita procedente de una de las conferencias que Dewey impartió cuando estaba a cargo del Laboratory School. Pero esto no representa su perspectiva: de hecho, representa aquello que fue objeto de su más devastadora crítica. Tal perspectiva exhibe una «idealización sentimental de los caprichos y las actuaciones ingenuas del niño».[127] Dewey afirma rotundamente que la «“nueva educación” corre el peligro de tomar la idea de desarrollo de una manera totalmente formal y vacía».[128] Así, nos dice en otro lugar:

Se espera que el niño «desarrolle» tal o cual hecho o verdad sobre su propia mente. Se le dice cómo tiene que pensar o trabajar por sí mismo, pero no se le da ninguna de las condiciones ambientales que son el requisito para empezar y guiar tal pensamiento. Nada se puede desarrollar de la nada y ninguna otra cosa sino lo no elaborado puede surgir de lo no elaborado –y esto es seguramente lo que pasa cuando devolvemos sin más al niño a su propio ser como finalidad, invitándolo a sacar de ahí sus propias nuevas verdades de la naturaleza o de la conducta.[129]

Dewey, en la teoría y en la práctica, rechazó los extremos tanto de la «vieja» como de la nueva educación. Ambos contenían elementos de verdad, pero también podían tener consecuencias desastrosas en caso de ser congelados en dogmas inalterables. Ambos extremos sufrían de la misma falacia en común: «tomar los estadios de crecimiento o movimiento como algo separado y fijo».[130] La experiencia del Laboratory School sirvió a Dewey para formular su concepción de la educación como un proceso continuo de reconstrucción, en el que la función del maestro era proporcionar, a través del entorno del muchacho, los estímulos y los comienzos que pudieran conducirlo desde su acervo inmediato de experiencia a experiencias más controladas, ordenadas y estéticamente satisfactorias.

A lo largo de todos los intereses filosóficos, psicológicos y educativos de Dewey, que encontraron su expresión directa en el Laboratory School, hay una preocupación social dominante. Uno de los libros tempranos de Dewey sobre el tema de la educación, basado en las lecturas que impartió vinculadas al Laboratory School, se titula *La escuela y la sociedad*, aunque se podría haber titulado más apropiadamente *La escuela como sociedad*, puesto que la relevancia social de la escuela es tal vez el rasgo más distintivo del concepto de educación que Dewey estaba desarrollando. «Una sociedad es un conjunto de personas que están juntas, porque están trabajando en líneas comunes, bajo un espíritu común y en referencia a propósitos comunes. Las necesidades y los propósitos comunes exigen un intercambio creciente de pensamiento y una unidad creciente de sentimiento de simpatía.»[131]

La escuela podría funcionar como una miniatura de «una nueva sociedad donde la cooperación, más que la competición, fuera el principio rector».[132] Pero Dewey nunca abogó por un pasivo ajuste al statu quo. Por el contrario, el carácter social de la escuela se convierte en el medio más efectivo para educar a individuos que puedan corregir abusos e injusticias en el contexto más amplio de la sociedad en la que crecerán. La escuela se transformaría en el medio más efectivo para mejorar y reformar la sociedad. Dentro de la escuela como sociedad, el niño experimentaría y desarrollaría las virtudes intelectuales y morales que le permitieran desarrollar una sociedad mejor.

El interés de Dewey en la reforma social, que en un principio era algo difuso y carente de núcleos de concentración definidos, se hace ahora netamente dirigido a la educación de los jóvenes.

En el famoso texto *Mi credo pedagógico* (1897), escrito como un manifiesto para todos los profesores, Dewey expresa fervientemente este ideal:

Creo que:

1. La educación es el método fundamental de progreso social y de reforma [...].
2. La educación es la regulación del proceso de llegar a compartir la conciencia social y que el ajuste de la actividad individual sobre la base de esta conciencia social es el único método seguro de reconstrucción social.
3. Esta concepción debe atención tanto a los ideales individuales como sociales. Presta la atención debida a lo individual porque reconoce la formación de cierto carácter como la única base genuina de la vida buena. Presta la atención debida también a lo social porque reconoce que este carácter recto no puede formarse simplemente por mero precepto individual, ejemplo o exhortación, sino más bien por la influencia de una cierta forma de vida institucional o de comunidad sobre el individuo [...].
4. Es tarea de cualquiera interesado en la educación el insistir sobre la escuela como el instrumento primario y más efectivo para el progreso social y para la reforma, a fin de abrir los ojos de la sociedad para que lleve a cabo aquello en pos de lo cual trabaja la escuela [...].[133]

El mismo conjunto de preocupaciones parece estar en la mente de Dewey cuando escribe: «Cuando la escuela introduce e instruye a cada niño de una sociedad en la condición de miembro de esa pequeña comunidad, imbuyéndolo del espíritu de servicio a la

misma y proporcionándole instrumentos para una efectiva forma de autogobernarse, tenemos la mejor y más profunda garantía para una sociedad que valga la pena, que se pueda amar y en la que reine la armonía». [134] Dewey encontró así el medio propicio –la educación de los jóvenes– para centrar sus intereses filosóficos, psicológicos, científicos y sociales. En el cambio de siglo, declaró explícitamente su fe en la escuela como el medio más efectivo para el progreso social y para el desarrollo de las virtudes que se requieren en aras de una comunidad democrática y creativa. Al final de su vida, Dewey era el adalid más adelantado de esta causa en Estados Unidos.

Capítulo 4

Experiencia: una perspectiva filosófica

La característica inteligencia de Dewey se pone de manifiesto en su capacidad para concentrarse sobre problemas específicos y para encuadrarlos en la perspectiva más amplia de la tradición filosófica occidental. Tal como sucede en las películas contemporáneas, Dewey era capaz, con igual maestría, de enfocar un pequeño detalle de la escena intelectual para luego retroceder y capturar la panorámica completa. A lo largo de los capítulos precedentes, el concepto de experiencia ha pasado a primer término. El significado de lo que sea «experiencia» resulta esencial para comprender la visión filosófica de Dewey como crítica –una crítica, por así decirlo, de la crítica–. El desarrollo intelectual que va de Hegel a Darwin se centra en la articulación de un nuevo concepto de experiencia, que culmina en el análisis de la coordinación orgánica. Y es obvio que las reflexiones que realiza sobre la experiencia se despliegan para acabar aplicándose a su compromiso con la reforma social, especialmente tal como ésta se expresa a lo largo del proceso educativo. La filosofía de Dewey representa un nuevo empirismo, basado en la teoría de la experiencia que estaba desarrollando. Por ahora nos concentraremos en lo que Dewey consideró las debilidades y las fortalezas, o el alcance y las limitaciones, de los conceptos tradicionales de experiencia. De este modo, podremos pertrecharnos con una perspectiva filosófica panorámica que nos permita apreciar su propia reconstrucción de la noción.

En un ensayo titulado «Una investigación empírica sobre empirismos»,^[135] Dewey puso en práctica su convicción de que los grandes sistemas filosóficos del pasado pueden evaluarse mejor contra el trasfondo de sus respectivos contextos culturales. De este modo, señala tres conceptos principales de experiencia, que han modelado el pensamiento filosófico. El primero es una visión que tiene sus orígenes en el pensamiento griego y que perduró, de

acuerdo con Dewey, de diversas maneras hasta el siglo XVII; el segundo es característico del siglo XVIII y del empirismo británico de principios del XIX, habiéndose considerado a menudo como la visión filosófica sobre la experiencia por antonomasia. Finalmente, el tercero se origina en el siglo XIX y todavía continuaría en proceso de desarrollo.

En nuestro propio uso del término, hoy día encontramos una analogía con lo que los griegos llamaron «experiencia» cuando nos referimos a la experiencia mecánica de un artesano. El artesano tiene un conocimiento práctico o «saber hacer» que se basa en el cúmulo de tomas de contacto anteriores y que en gran medida depende de propósitos prácticos. El artesano experimentado se distingue del aprendiz, a quien le falta experiencia, así como también del teórico, a quien le falta «saber hacer». Experiencia

significa la información acumulada sobre el pasado: no sólo sobre el pasado del individuo, sino también sobre el pasado social, transmitido a través del lenguaje y, aun en mayor grado, a través del aprendizaje en diversas artes o habilidades, en la medida en que esta información fue condensada en generalizaciones prácticas acerca de cómo hacer ciertas cosas: cosas tales como construir una casa, modelar una estatua, dirigir un ejército o saber qué cabe esperar bajo determinadas circunstancias.[136]

En Platón, este tipo de conocimiento práctico estaría más cerca de lo que él denomina doxa u opinión, en contraste con la forma más alta de conocimiento, que implica una comprensión de la realidad eterna. Dewey sugiere que, desde Platón, la llamada «experiencia» ha cosechado un sentido peyorativo que se le ha ido adhiriendo a lo largo de toda la corriente clásica de la filosofía. La experiencia, en tanto que se funda sobre información empírica y habilidades basadas en el hábito y la costumbre, es abruptamente diferenciada del conocimiento verdadero, el cual se basaría en un conocimiento racional de la naturaleza eterna de las cosas.

Con Aristóteles encontramos un tratamiento más localizado de la

experiencia, como un estado en una jerarquía de funciones, que comienza con la percepción sensorial y culmina con la comprensión de premisas fundamentales gracias a la intuición intelectual. En su característica manera, Aristóteles dice:

Todos los animales poseen una capacidad de distinción innata llamada percepción sensorial. Ahora bien, aunque esta percepción es innata en todos los animales, en algunos persisten las impresiones sensoriales, mientras que en otros no. Así, aquellos en los que esta persistencia no se da no poseen conocimiento en absoluto más allá del acto de percibir, ni conocimiento de objetos, de los que no persiste impresión alguna. Los animales en los que sí tiene lugar tienen percepciones y pueden continuar reteniéndolas en el alma. Y cuando tal persistencia se repite con frecuencia emerge una distinción ulterior, una distinción entre aquellos que a partir de la persistencia de tales impresiones sensoriales desarrollan un poder de sistematizarlas en un conjunto y aquellos que no. Así, de la percepción sensorial procede lo que llamamos memoria y de los recuerdos repetidos sobre una misma cosa se desarrolla la experiencia. De la experiencia repetida –esto es, de lo universal cabalmente estabilizado dentro del alma, el uno junto a una diversidad, que es una sola identidad en todos ellos– se origina la habilidad del artesano, el conocimiento del hombre de ciencia. [137][138]

La ordenación funcional de tipo biológico-lógico que efectúa Aristóteles tiene un doble propósito. Por un lado, nos permite distinguir y clasificar diferentes tipos de animales de acuerdo con las funciones específicas que pueden desarrollar. Por otro, nos permite ver el orden de dependencia que estructura las diversas funciones cognitivas de los animales. La experiencia aparece sólo en animales capaces de percepción sensorial, memoria, imaginación, y competentes, asimismo, en sistematizar recuerdos, unificándolos en una misma experiencia. Pero el tipo de conocimiento que define el nivel de la experiencia no debe ser confundido con el conocimiento científico o con la comprensión intelectual de premisas fundamentales que constituye la base del conocimiento científico:

«Suponemos tener conocimiento científico de algo cuando pensamos que sabemos la causa de ese hecho y no de otro y, lo que es más, que el hecho no podría haber sido otro que éste».[139] [140]. Si bien la experiencia, tal como se acaba de caracterizar, es un estadio necesario para alcanzar conocimiento científico, no es suficiente para dotarnos de este conocimiento o del conocimiento de premisas fundamentales que sirvan de base para la demostración científica.

Dewey también señala que los filósofos griegos no efectuaron un corte neto entre el ser humano como cognoscente y el ser humano como agente, corte que ha sido característico de una buena parte de la filosofía moderna. Existe una continuidad entre pensamiento y acción, una continuidad tal que el nivel y la cualidad de acción dependen del correspondiente nivel de conocimiento alcanzado. Ahora bien, incluso aquí se da una tendencia en la filosofía griega a contrastar el tipo de actividad práctica que corresponde a la experiencia con la forma más alta de actividad –la pura actividad del puro intelecto–. Sea lo importante que sea la experiencia como pasarela al ejercicio del puro intelecto, en sí misma está limitada al cambio y a lo contingente –la experiencia, por tanto, no puede revelar la naturaleza de la realidad última.

Dewey señala tres limitaciones interrelacionadas que posee esta noción clásica de experiencia. Por un lado, una limitación epistemológica, debido a que el conocimiento empírico se confronta con el tipo «superior» de conocimiento obtenido por la pura razón o nous. Existe también una limitación moral porque «hay una naturaleza de la práctica restringida y dependiente, en comparación con el carácter libre del pensamiento racional».[141] Y, finalmente, bajo estas dos limitaciones, subyace una limitación metafísica, puesto que «la acción sensorial y corporal es confinada al reino de los fenómenos mientras que la razón es en su naturaleza inherente algo similar a la realidad última».[142]

La aproximación de Dewey a la perspectiva griega de la experiencia es representativa de su aproximación dialéctica general a las grandes tradiciones filosóficas del pasado. Dewey no se limita a dictar simplemente los errores de la perspectiva griega, sino que su propósito es más bien extraer el elemento de verdad y el

conocimiento presente en ella. A menudo concibió, incluso, su propia filosofía como un retorno «crítico» al espíritu de la filosofía griega. Pensaba que los griegos fueron capaces de comprender profundamente la naturaleza de la experiencia al destacar su carácter social y los modos en los que se desarrolla y se transmite por el hábito y la costumbre. Admiraba, asimismo, el intento aristotélico de poner en relación con funciones biológicas aquellas funciones por las cuales obtenemos conocimiento. La visión griega de la experiencia reflejó un robusto sentido del hombre como ser implicado en un mundo natural y una sutil apreciación de la interacción entre conocimiento y acción. Tal división resultaba natural en un mundo donde los métodos para hacer experiencias más racionales aún no habían sido desarrollados. Este hecho, en combinación con los descubrimientos griegos en materia de matemáticas, donde la razón proporcionó un tipo de conocimiento universal y necesario que no se encontraba en la experiencia, acentuó la división entre experiencia y razón. Pero, aunque una filosofía puede articular, ordenar y clarificar condiciones culturales ya existentes, Dewey creía firmemente que cuando dichas condiciones cambian, cuando se desarrollan nuevos métodos de investigación, entonces la concepción filosófica de la experiencia también ha de cambiar:

Si la experiencia del tiempo ha sido la medida de toda experiencia posible y futura, no veo cómo esta concepción de la naturaleza de la experiencia podría ser atacada. Pero el punto decisivo que hay que tener en cuenta (y que los filósofos del presente no tienen excusa para ignorar) es que los subsecuentes desarrollos muestran que la experiencia es capaz de incorporar control racional dentro de sí misma.[143]

El segundo concepto de experiencia que Dewey aísla es el de la tradición empirista británica. Dewey señala a Locke como representante de esta perspectiva. En esta tradición se produce una reversión dramática de lo anterior. La razón deja de ser entendida como una facultad pura por medio de la cual podemos conocer de modo directo la naturaleza de la realidad última. Por el contrario,

muchas de las «verdades» reivindicadas en nombre de la razón pura aparecían a ojos de Locke como dogmas disfrazados, confeccionados sobre la tradición y el prejuicio, muchos de los cuales habían prosperado bajo la férula de la razón hasta hacerse irracionales. Un espíritu de protesta liberal impregna los escritos políticos y epistemológicos de Locke. La experiencia en esta tradición adquiere un gusto fresco y personal; tiene su centro en el individuo, capaz de examinar toda reivindicación de conocimiento y considerado como el iniciador de toda acción. La experiencia depende del contacto directo personal con la naturaleza. Las sensaciones, que son el origen y la base de nuestro conocimiento de la naturaleza, son impresas en nosotros por objetos externos materiales. Lo que capacita a la observación (ya sea de objetos materiales externos como de operaciones de la mente) para servir como autoridad epistemológica última es su carácter coercitivo: independientemente de nuestros prejuicios, anhelos, apetencias o deseos, algo se nos impone *volis nolis*, queramos o no. La experiencia es forzosa, por eso sirve como tribunal epistemológico último que enjuicia toda creencia.

El tipo de empirismo que defiende Locke fue desarrollado, refinado e incluso drásticamente modificado por los filósofos que continuaron la tradición empirista. Con Hume, el empirismo se transformó en un escepticismo filosófico que puso en cuestión lo que Locke consideraba como fundamental, a saber, la existencia de objetos materiales externos y la identidad personal del yo. Fuera de esta tradición empirista también surgieron variedades de asociacionismo extremo –teorías de la mente que sostenían que la asociación mental es el único nudo que mantiene unidas las sensaciones independientes que hacen la experiencia–. En nuestro próximo capítulo exploraremos cómo y por qué Dewey criticó estas variedades de empirismo británico.

Aunque normalmente el empirismo británico se estudia desde un punto de vista exclusivamente epistemológico, Dewey destaca los usos sociales de este concepto de experiencia. Como doctrina social, el empirismo británico fue utilizado como un instrumento de incalculable valor para disolver instituciones eclesiásticas y políticas que ya no tenían fundamento. El empirismo, como filosofía de protesta liberal, afirmó los derechos inalienables del individuo,

reivindicando, además, que toda institución debiera pasar el test de la experiencia individual. En su lado positivo, el sensualismo empirista –especialmente tal como se desarrolló en Francia– fue identificado con el espíritu de la Ilustración y con la creencia en el progreso social. Una vez que las instituciones tradicionales, que habían tenido una influencia corruptora sobre el individuo, fueran abolidas, entonces –y sólo entonces– podría promoverse la perfectibilidad humana por medio de una educación basada en la experiencia directa.

Este concepto empirista de experiencia contenía numerosas contradicciones y conflictos internos, que fueron aflorando en el curso de su desarrollo. La autoridad de la experiencia personal se suponía basada en las diversas formas en las que la naturaleza se imprime en nosotros, pero la propia existencia de esta naturaleza externa era severamente cuestionada por las corrientes escépticas y fenomenalistas del empirismo. Aunque el concepto empirista de experiencia fue desarrollado bajo la estela del desarrollo de la ciencia experimental, paradójicamente se hizo cada vez más difícil para los empiristas dar cuenta de lo distintivo de la ciencia experimental. Una, si bien sólo una, de las corrientes del empirismo arrancaba de su énfasis sobre la pasividad de la experiencia. El hombre era considerado como un espectador que recibe y acumula experiencia. Ahora bien, el rasgo distintivo de la experimentación es el de ser una forma de actividad dirigida y regulada. Es más: los empiristas tradicionales tenían dificultades a la hora de dar cuenta de los rasgos específicamente formales de las matemáticas y de las formas en las que las matemáticas se usaban en la teorización científica. Desde la perspectiva deweyana, la característica más importante del movimiento empirista fue su lado crítico, negativo: «Su poder como disolvente de tradición y de doctrina fue mucho mayor que su fuerza constructiva. Cuando la situación general cultural se transformó en una dirección positiva y constructiva, que requería un nuevo ímpetu, surgió la oportunidad cultural para un nuevo tipo de filosofía».[144]

Al igual que respecto a la teoría griega de la experiencia, Dewey deseaba extraer el contenido de «verdad» presente en la tradición empirista, rechazando a cambio lo falso o lo obsoleto. Los empiristas pusieron de manifiesto una importante verdad mediante

su insistencia en que la experiencia debe ser el tribunal final de toda reivindicación de conocimiento o de creencias políticas. Dewey simpatizaba con su rechazo de toda reivindicación de conocimiento referida a una realidad trascendente. Admiró su refutación y su crítica de los prejuicios y los dogmas tradicionales. Pero al mismo tiempo pensaba que los empiristas no fueron capaces de desarrollar una adecuada teoría de la experiencia que pudiera capturar el espíritu de la ciencia experimental. En su opinión, su concepto de experiencia no era realmente empírico: en lugar de describir la experiencia como algo que se vive y se afronta, forzaron la complejidad del hecho real mediante una noción altamente abstracta y artificial de la experiencia.

¿Cuáles son los factores que contribuyeron a crear la «oportunidad cultural para un nuevo tipo de filosofía» que promoviera un nuevo desarrollo de la noción de experiencia? Dewey identifica dos factores: el ascenso de la ciencia experimental y el desarrollo de un concepto de psicología basado en la nueva orientación biológica – esto es, orgánica–. Aunque los empiristas británicos dieron en apariencia una gran importancia a la ciencia experimental, su énfasis en remontar las ideas hasta sus orígenes últimos resulta antitético respecto a la naturaleza de la investigación experimental. La experimentación requiere un juego libre e imaginativo que va más allá de lo directamente observado. La ciencia experimental emerge cuando las hipótesis son libremente imaginadas y puestas luego a prueba. No puede surgir ciencia si simplemente observamos y registramos lo observado. Lo más importante que se pone a prueba en las hipótesis científicas no son los orígenes de éstas, sino sus consecuencias. Dewey sugiere que William James fue uno de los primeros filósofos que destacaron la importancia de este giro: «El aspecto central de la filosofía de James [...] es que el valor de las ideas es independiente de sus orígenes; es asunto de sus resultados a medida que éstos se van usando para dirigir nuevas observaciones y experimentación».[145]

En opinión de Dewey, James también puso el acento sobre el otro factor que requiere el desarrollo de un nuevo concepto de experiencia. Los Principios de psicología de James señalan el camino hacia un concepto de psicología con orientación biológica. Los escritos de James fueron parcialmente responsables de la

orientación biológica de las propias investigaciones de Dewey. Lo que Dewey entiende por orientación biológica ya había sido sugerido en su discusión sobre la coordinación orgánica como unidad de comportamiento. Desde esta perspectiva, la prioridad de lo subjetivo, de lo mental y de lo privado, que ha dominado buena parte de la epistemología moderna, no ha sido tanto refutado como socavado. Sensaciones, percepciones y pensamiento, contemplados en el contexto de la interacción orgánica, exigen un nuevo enfoque en la caracterización que se hace de la experiencia.

Veamos ahora, pues, el resultado final de la discusión que hace Dewey de los tres conceptos de experiencia. En la medida en que enfatizaron el carácter social de la experiencia (esto es, las maneras en las que constituye el medio por el que se transmiten la información y las habilidades del pasado por medio de la costumbre y el hábito), los griegos hicieron una importante contribución a la comprensión de la experiencia. Asimismo, dado que los empiristas británicos pusieron el acento sobre las maneras en las que la experiencia puede ser la piedra de toque para evaluar instituciones sociales y reivindicaciones gnoseológicas, todavía podemos aprender de ellos.

Ambas teorías contienen contribuciones a nuestra forma contemporánea de entender la experiencia. Pero también contienen limitaciones que ahora deben superarse. La más seria de ellas, común a ambas, es el divorcio entre experiencia y razón. El contraste ahora ya no se da entre experiencia y razón, sino entre experiencia de carácter a-racional o irracional y experiencia racional fundada sobre la inteligencia. La cuestión hoy es encontrar modos de hacer experiencia, ya sea científica, moral estética o política, que sea racional e inteligente. El desarrollo y la valoración de los métodos y resultados de la ciencia experimental y de la nueva orientación biológica de las transacciones humanas nos permiten establecer la efectiva continuidad que existe entre experiencia y razón.

Con lo dicho hasta ahora sólo tenemos una perspectiva general de la reconstrucción deweyana del concepto de experiencia. Ahora debemos avanzar más y examinar los detalles de tal reconstrucción, si queremos penetrar en el corazón de su filosofía.

Capítulo 5

La reconstrucción de la experiencia

Cuando John Dewey se trasladó de Chicago a Nueva York en 1904, ya era una figura conocida a escala nacional. Las principales líneas de su filosofía se encontraban ya trazadas en *Studies in Logical Theory*, que representaba la culminación de sus investigaciones filosóficas en Chicago. William James (a quien estaba dedicada esa obra) saludó con entusiasmo ese trabajo, prediciendo que la filosofía de la «Escuela de Chicago» dominaría el panorama estadounidense en la próxima generación. Las perspectivas deweyanas sobre la escuela y la sociedad fueron ampliamente examinadas y debatidas. El traslado a Columbia y a Nueva York sirvió de estímulo para el desarrollo de las exitosas ideas de Dewey.

Por el tiempo en el que Dewey se trasladó a Columbia, Frederick J. Woodbridge, cuya característica variedad de naturalismo aristotélico tanto influyó en Dewey, fundó *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, proclamando en el primer número lo siguiente:

No existe ninguna revista que cubra todo el campo de la filosofía científica, la psicología, la ética y la lógica, que aparezca con una periodicidad dada y que apele a los intereses de todos los estudiosos profesionales. Es un asunto hoy de crucial importancia que las relaciones entre filosofía y psicología sigan siendo estrechas y que los métodos y los conceptos de las ciencias especiales, que en estos momentos reciben atención por todas partes, continúen en contacto con la filosofía en el desarrollo histórico de la misma.[146]

Esta declaración podría haber sido escrita por Dewey, pues expresa

sus convicciones intelectuales. The Journal of Philosophy proporcionó un excelente foro para la enunciación, la crítica y la defensa de las ideas filosóficas deweyanas hasta el final de su vida. El encuentro con los filósofos de Columbia que trabajaban en diferentes tradiciones filosóficas le proporcionó un estímulo para afinar sus propias ideas. La influencia de Dewey se extendió más allá de la comunidad filosófica profesional. Era natural que Dewey, que dirigía el Departamento de Filosofía, Psicología y Pedagogía de la Universidad de Chicago, debiera tomar parte activa en la vida del Teachers College de Columbia. A través de esta institución, que constituía un centro internacional de formación de profesores, la filosofía educativa de Dewey tuvo efectos por todo el país y, finalmente, en todo el mundo. Además, Nueva York era el centro periodístico de Estados Unidos, y Dewey se convirtió en un colaborador habitual de los principales periódicos, especialmente del The New Republic, donde gozó de la oportunidad de comentar asuntos políticos y sociales de su época, introduciendo –tal como había dicho ya mucho antes– «un poco de periodismo en la filosofía».

Los acontecimientos nacionales e internacionales de las primeras décadas del siglo XX hicieron más profunda la convicción de Dewey de que era desesperadamente necesaria una reconstrucción de la filosofía. Una reconstrucción en la que la filosofía debía implicarse activamente en los problemas de los seres humanos y señalar la vía para conseguir una sociedad mejor. Dewey alcanzó el cenit de su popularidad durante el periodo anterior e inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial. La experiencia de la guerra hizo saltar por los aires muchas tradiciones y prejuicios sociales e intelectuales. En esta búsqueda de nuevas direcciones, las ideas de Dewey gozaron de un enorme atractivo entre pensadores de casi todos los segmentos de la sociedad. Durante este periodo, Dewey escribió algunos de sus libros más famosos: Democracia y educación (1916), La reconstrucción de la filosofía (1920) y Naturaleza humana y conducta (1922). Un fervor apasionado imbuje los escritos de Dewey de este periodo, pues la crisis resultante de la separación entre ciencia y moral se había agudizado, de modo que la necesidad para la filosofía de superar este dualismo era ya acuciante. El siguiente pasaje de un ensayo titulado «La necesidad de una recuperación de la filosofía» (1917) es representativo de la

preocupación de Dewey por las crisis de su tiempo, así como de su esperanza en el futuro:

Todos los pueblos de todos los tiempos han sido estrechamente realistas en la práctica y han empleado después la idealización para encubrir con sentimientos y teoría sus brutalidades. Tal vez, no obstante, nunca ha sido tan peligrosa esta tendencia ni tan tentadora como con nosotros. La fe en el poder de la inteligencia para imaginar un futuro, que es la proyección de lo deseable en el presente y la fe en la capacidad de inventar los instrumentos para su realización, es nuestra salvación. Se trata de una fe que debe ser alimentada y articulada: una tarea desde luego suficientemente amplia para nuestra filosofía.[147]

El ensayo del que se toma este pasaje es parte de una colección de «ensayos sobre la actitud pragmática». La publicación de estos ensayos fue provocada a su vez por la divulgación de diversos credos doctrinales por parte de defensores del realismo y del idealismo filosóficos –las dos posiciones hasta entonces más extendidas entre los filósofos profesionales estadounidenses–. Dewey pretendía mostrar las limitaciones de estas dos posiciones, pero al mismo tiempo se proponía mucho más, sometiendo a una crítica radical la estructura de los problemas filosóficos tradicionales. Su objetivo era «promover la emancipación de la filosofía respecto a una adhesión demasiado íntima y exclusiva a los problemas tradicionales».[148] No eran sus «soluciones» lo que Dewey quería criticar, sino la «autenticidad, en las presentes condiciones de la ciencia y de la vida social, de esos problemas».[149]

Para llevar a cabo esta crítica, Dewey regresó a una investigación del concepto de experiencia, estableciendo cinco puntos de comparación entre lo que bautizó como la descripción «ortodoxa» de la experiencia y una propuesta mucho más acorde con el presente. Mediante el comentario de cada uno de estos puntos, podemos continuar nuestra investigación sobre el papel y el significado de la noción de experiencia en la filosofía de Dewey.

1. En la perspectiva ortodoxa, la experiencia se considera fundamentalmente una cuestión de conocimiento. Ahora bien, desde un punto de vista actual, aparece como una cuestión de interacción entre un ser vivo y su entorno físico y social.[150]

En la mayoría de la filosofía tradicional, pese a todo el desacuerdo existente acerca del significado de la experiencia, había sido una cuestión fundamental qué clase de conocimiento, si es que hay alguno, puede darnos la experiencia. Por ejemplo, aunque el empirismo tradicional y el racionalismo han sido considerados como opuestos, ambas filosofías se ocupaban de la experiencia como cuestión epistemológica. Los empiristas, manteniendo que la experiencia es la única fuente de conocimiento y los racionalistas, sosteniendo que la experiencia en sí nunca es suficiente para proporcionar genuino conocimiento. Parte de la base de este desacuerdo radica en conceptos divergentes acerca de la naturaleza de la experiencia. Aun así, tradicionalmente la investigación de la experiencia se ha orientado desde un punto de vista epistemológico. Esto es también cierto para la propia filosofía inicial de Dewey, que en ese momento constituye una interpretación idealista de la experiencia. Se empieza, no obstante, a detectar un giro copernicano de su filosofía desde el momento en el que conscientemente rechaza la interpretación de la experiencia como asunto fundamentalmente gnoseológico. En la experiencia hay algo más, aparte del conocer. Es más, el conocimiento, en tanto que investigación sistemática, sólo puede ser adecuadamente descrito cuando lo consideramos dentro del contexto más amplio de la experiencia. Debemos tener cuidado aquí para no deformar lo que Dewey quiere decir. La cuestión de la relación de la experiencia con el conocimiento y el conocer es una relación que resulta crítica para la filosofía. La acusación que Dewey hace es que la excesiva preocupación por la experiencia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento ha conducido a una distorsión de la naturaleza misma de la experiencia. Los filósofos no han sido capaces de dar la importancia debida a esos contextos experienciales en los que conocer no es el objetivo primordial.

¿Qué quiere decir esta insistencia en la idea de que en la experiencia hay algo más que el mero conocer y qué importancia tiene esta reivindicación? No resulta difícil comprender lo que

pretende Dewey, pues de hecho es bastante obvio. Ahora bien, resulta curioso que precisamente la historia de la filosofía, que está jalonada de sistemas, haya ignorado justamente lo evidente. Cuando Dewey habla de experiencias «no reflexivas» o «no cognitivas» se refiere a cualquier tipo de experiencia en la que el conocimiento o la investigación no son la cuestión principal:

Cualquiera reconoce la diferencia entre la experiencia de saciar la sed –donde la percepción del agua es meramente episódica– y una experiencia del agua donde lo que está en juego es saber qué es el agua. O bien entre la experiencia de una conversación entre amigos y un estudio deliberado del carácter de los participantes en esa conversación, o entre la apreciación estética de un cuadro y el examen que un experto realiza del mismo para determinar su autoría.[151]

Cualquiera que sea capaz de reconocer estas diferencias reconoce la que existe entre experiencias no cognitivas o no reflexivas y experiencias en las que conocer es la cuestión. Dewey no está negando que haya algún pensamiento o estado de consciencia en toda experiencia; lo que dice es que distorsionamos nuestra experiencia en cuanto vivida al pensar que el paradigma de toda experiencia es el del conocimiento o la reflexión. Pero ¿cuáles son los rasgos genéricos de estas experiencias? En primer lugar, aunque podemos distinguir un número indefinido de factores dentro de una experiencia, toda experiencia está «teñida» con algún tipo de cualidad omnipresente. Si pensamos en lo que corrientemente llamamos «una experiencia» –ya sea una noche inolvidable en el teatro, el ataque de una enfermedad o efectuar una campaña política–, podemos distinguir muchos aspectos de la experiencia, pero hay una cualidad siempre presente que unifica esta experiencia y que la hace «ser la que cualitativamente es, la única».[152] Aun reconociendo la complejidad de tales experiencias, los filósofos frecuentemente se han referido a ellas como si no fueran sino agregados de simples «elementos» que conforman la experiencia. Pero este análisis reductor puede inducir a una confusión entre las distinciones instituidas con el propósito especial de analizar una

experiencia y la experiencia tal como es vivida. Todos los «elementos» de una experiencia están impregnados de una cualidad unificadora. Más adelante se examinarán con detalle el significado y la función de la misma.

Una segunda característica distintiva de las experiencias –ya sean primariamente reflexivas o primariamente no reflexivas– es que en toda experiencia hay un foco dominante y un horizonte indefinido o contexto. En toda experiencia hay «brillo y oscuridad, visibilidad o comparecencia y ocultamiento o retirada, con un constante movimiento de redistribución».[153] En un momento dado de una experiencia, un factor puede dominar nuestra atención para luego pasar, en desarrollos posteriores, al fondo u horizonte. No sólo es que haya focos cambiantes dentro de una experiencia; en realidad, incluso, hasta aquello que se destaca y aparece distintamente, guarda conexiones dinámicas con otros rasgos de la experiencia que no aparecen, incluyendo hábitos e intereses de quien tiene la experiencia, que se extienden antes y después en el tiempo, así como rasgos físicos del entorno que se funden en el espacio y en el tiempo.

Aunque reconozcamos la legitimidad de esta manera de considerar la experiencia, lo que no está aún claro es su importancia filosófica. La mayor parte de nuestras vidas consiste en experiencias que no son fundamentalmente cognitivas. Somos criaturas implicadas incesantemente en hacer, gozar y padecer. Cuando consideramos este hecho, podemos entender mejor el papel de la investigación en el contexto de tales experiencias entrecruzadas y solapadas unas con otras. La investigación surge como una respuesta a tendencias contrapuestas dentro de nuestras experiencias. Aparece como «el rasgo dominante de una situación cuando pasa algo grave, algún problema, debido a una activa discordancia, desavenencia o conflicto entre factores de una experiencia previa no intelectual [...], cuando una situación se hace tensa».[154] El propósito de la investigación es localizar la dificultad y desarrollar un método para afrontarla. Precisamente aquello que está implicado en la localización de una «dificultad sentida», en formularla como problema y en desarrollar métodos para resolver el problema y la situación, es el objeto lógico de la teoría de la investigación. Estas reflexiones acerca del origen y el papel de la investigación ya

fueron prefiguradas por el tratamiento que realizó Dewey de la coordinación orgánica en el «concepto de arco reflejo».[155] Allí sugería que la investigación surge en respuesta a los factores en conflicto dentro de una coordinación orgánica.

2. De acuerdo con la tradición, la experiencia sería (al menos en principio) algo psíquico, infectado de «subjetividad». Lo que la experiencia sugiere sobre sí misma es, en cambio, un mundo auténticamente objetivo que penetra en las acciones y los padecimientos de los hombres y que sufre modificaciones a través de las respuestas de éstos.[156]

Este segundo contraste o comparación con la tradición ya se encuentra implícito en todo lo que llevamos dicho, pero es suficientemente importante como para concitar atención propia. La filosofía poscartesiana tomó un giro subjetivista. El dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, junto con el convencimiento de que la mente por sí sola puede alcanzar el conocimiento de ideas claras y distintas, preparó el terreno para una orientación epistemológica que puso el acento en la primacía de la mente. La experiencia desde el lado del experimentar[157] se convirtió en una preocupación dominante entre los filósofos. Cuando esta tendencia subjetivista alcanzó su amargo final, muchos filósofos llegaron a pensar que el ser humano estaba atrapado en la privacidad de los actos y los contenidos de su propia mente, y que carece de evidencia suficiente para creer que hay un mundo fuera de su propia y privada experiencia subjetiva. Este sesgo subjetivista fue fomentado por una interpretación (una mala interpretación) de la ciencia. Cuando quedó claro que los objetos del conocimiento científico carecen de las cualidades del mundo tal como éste se nos aparece directamente, cualidades tales como el gusto, el color, el olor, etcétera, algunos filósofos concluyeron que estas cualidades pertenecen exclusivamente a la mente. Dewey sostiene que la línea argumental que lleva a la conclusión de que la experiencia es exclusivamente mental, privada y subjetiva consiste en un tejido de falacias y de errores. Naturalmente, es verdad que no hay experiencia sin un experienciador y un experimentar.[158] Pero no hay base para sostener que la experiencia sea «exclusivamente» privada y subjetiva. Hablar de «experiencia compartida» es mucho más que una mera metáfora. Lo que más llama la atención de

nuestra experiencia compartida son los modos en los que un mundo común y objetivo está entrelazado en nuestra experiencia. La experiencia incluye tanto el acto de experimentar como lo que es experimentado. La subjetividad es un polo, pero sólo uno, de la experiencia, la cual incluye una dimensión objetiva.

3. En la medida en que cualquier cosa más allá del mero presente está ya reconocida por una doctrina preexistente establecida, sólo el pasado cuenta. El registro de lo que ha tenido lugar, la referencia a lo precedente, se piensa, así como la esencia de la experiencia. El empirismo se concibe como fundamentalmente ligado a lo que ya ha sido, a lo «dado». Pero la experiencia, en su forma vital, es experimental, es un esfuerzo por cambiar lo dado. Se caracteriza por la proyección, por tratar de alcanzar lo desconocido, por una conexión con un futuro, conexión que constituye su rasgo más destacado.[159]

Este contraste se relaciona con el punto que ya hemos discutido en nuestra exploración de la crítica deweyana del empirismo británico en el capítulo precedente. Si bien se pueden formular algunas reservas acerca de la justicia con la que Dewey retrata esta tradición, sus contribuciones positivas son un hecho. Esto es así porque es cierto que las tendencias dominantes en el empirismo tradicional han identificado «experiencia» con los resultados de observaciones pasadas. Podemos observar esta tendencia en la caracterización que realiza Hume de la experiencia:

La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos [...]. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes en la memoria. Sin embargo, en los casos en los que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.[160]

A Hume le preocupaba explicar cómo es que, cuando se nos presenta un ejemplo de una especie, imaginamos el efecto asociado con ella y creemos que ocurrirá de nuevo. En este sentido, se pregunta por la relación entre experiencia pasada y futuro. Sin embargo, a fin de explicar la naturaleza de la experiencia, el acento es claramente situado en el papel del pasado y en el de la memoria. En este punto, en la consideración de la experiencia como resultado de encuentros pasados, Hume imita la perspectiva de Aristóteles sobre la experiencia.

Dewey, sin embargo, cree que cuando nos aproximamos a una experiencia desde una perspectiva biológica, siendo sensibles a lo que la ciencia experimental nos ha enseñado, observamos que en los ejemplos de percepción o acción «la anticipación es más importante que la recopilación, la proyección más que la evocación del pasado y la prospectiva más que la retrospectiva».[161] Cualquier «experiencia», cualquier equilibrio o ajuste conseguido es precario. El ajuste no es un estado atemporal: consiste en un proceso continuado, un proceso activo en el que intentamos refigurar nuestro entorno para eliminar enfermedades y males, así como para asegurar los bienes y los valores razonables que deseamos conseguir. El hombre no es un mero espectador que contempla la realidad o la naturaleza desde fuera y que simplemente recibe y registra percepciones pasadas. El hombre es un agente, un experimentador: es esencialmente una criatura orientada hacia el futuro. Stuart Hampshire se hace eco de esta idea de Dewey del siguiente modo:

El error más grave de las teorías empiristas de la percepción, desde Berkeley hasta Hume, ha sido la representación de los seres humanos como observadores pasivos que reciben impresiones desde fuera de la mente, en las que el «afuera» incluye nuestros propios cuerpos. De hecho, desde el principio yo soy capaz de actuar sobre objetos que me rodean. En este contexto, actuar es mover a mi voluntad mi propio cuerpo, esa cosa física permanente, causando así los movimientos que percibo de otras cosas físicas. No sólo percibo mi cuerpo, también lo controlo, y no sólo percibo objetos

externos, también los manipulo.[162]

Para entender la experiencia humana debemos mantener en mente la idea de que el hombre es esencialmente un agente. Dicho de modo más preciso: es un «agente-paciente» en el que lo que padece es afectado por su misma actividad y su actividad es afectada a su vez por aquello que va experimentando. Dewey lo plantea de un modo sintético cuando dice simplemente que «vivimos hacia delante».[163]

Existe el peligro de malinterpretar esta afirmación y de hecho críticas bastante toscas han reprochado a Dewey pensar en el ser humano como un actor sin descanso permanentemente ocupado en un futuro que siempre se le escapa. Es cierto que la vida es precaria y que el ser humano siempre ha de enfrentarse con un futuro proceloso mediante fuerzas hostiles y aliadas, pero también hay cosas que se consuman, experiencias en las que se dan una completitud y una integridad estética en el curso de nuestras vidas. Es más, no podemos ignorar el pasado a la hora de enfrentarnos al futuro: «el movimiento del agente-paciente para enfrentarse al futuro es selectivo y apasionado; pero el estudio críticamente distanciado e imparcial del pasado es la única alternativa para asegurar éxito a tal pasión».[164]

4. La tradición empírica está comprometida con el particularismo. Las conexiones y las continuidades se suponen ajenas a la experiencia, productos de dudosa validez. Una experiencia que constituya un sometimiento a un entorno para luchar por controlarlo hacia nuevas direcciones está cargada de conexiones. [165]

Aquí, Dewey toca un aspecto técnico del desarrollo del empirismo que posee implicaciones morales y sociales. Una cierta «tendencia» hacia el «particularismo» puede observarse en Hume cuando enfatiza que toda percepción es discreta y distinta. El significado preciso y el papel de este principio en la filosofía de Hume es un asunto complejo, que ha sido extensamente debatido por los estudiosos.[166] No resulta difícil ver lo que le sucede al concepto de experiencia cuando este principio es interpretado al pie de la

letra y se lleva hasta su extremo. Muchos empiristas mantienen que, a pesar de toda la complejidad que la experiencia pueda aparentar, un análisis riguroso de la misma mostrará que consiste en la agregación y mezcla de elementos particulares simples y básicos. Pero, entonces, ¿cómo podemos dar cuenta de las continuidades, las conexiones y las relaciones que aparecen como parte de esta experiencia? Kant hundió su bisturí en estas limitaciones del empirismo, exponiendo las paradojas en las que sucumbe una visión extremadamente particularista de la experiencia. Arguyó que para comprender el orden y la objetividad presentes en la experiencia debemos reconocer la contribución apriorística de la comprensión a la experiencia. Dewey pensó que, si bien Kant mostraba una perspectiva profunda al reconocer el carácter activo del pensamiento en la constitución de aquello que conocemos, las distinciones abruptas entre el a priori y el a posteriori, lo analítico y lo sintético, no son plausibles. Se pueden retener los puntos fuertes de Kant sin enredarnos en las perplejidades derivadas de cómo los conceptos y los perceptos pueden unirse. Lo que se precisa es un empirismo «más radical» que reconozca los modos en los que las conexiones, las continuidades y las relaciones son constitutivas de la experiencia, no ajenas a la misma, así como que son elementos que contribuyen a ella mediante una función especial de conocimiento. Esto es precisamente lo que William James intentó mostrar en su propia variedad de «empirismo radical». Sostuvo que los llamados «empiristas» imponían un concepto de experiencia de hechos reales abstracto y artificial. La reivindicación de James fue la necesidad de ser más radicales y más empíricos, de observar cuidadosamente nuestra experiencia. Cuando lo hacemos, podemos ver los modos en los que la experiencia contiene conexiones, continuidades y relaciones. Dewey simpatizó con esta reacción de James contra el excesivo particularismo por razones similares, esto es, porque tal perspectiva particularista no es realmente empírica.

Al mismo tiempo, Dewey desconfiaba de la reacción monista al particularismo. Los monistas se fueron al extremo opuesto, hablando de toda experiencia como si se tratara de un todo inconsútil en el que, en última instancia, todo se encuentra unificado. Los monistas pusieron el acento correctamente en el hecho de que en la experiencia hay relaciones internas y continuidad. Supieron ver los modos en los que el juicio y la

investigación están implicados en la reconstrucción de situaciones. Pero su error radica en la misma fuente que el particularismo. Ambos extremos se ceban sobre un rasgo concreto de la experiencia y generalizan este rasgo de un modo ilegítimo. Existe, sin duda, una pluralidad de experiencias que poseen las características de integridad y completitud que los monistas han atribuido a la Experiencia Absoluta, pero estas experiencias representan la consumación de investigaciones específicas. Esta consumación es una «situación individual cualitativa en la que son absorbidos e integrados resultados de procesos de investigación con carácter mediador».[167] Si bien los resultados de una determinada investigación pueden ser utilizados en investigaciones posteriores, de ahí no se sigue, no obstante, que toda investigación específica sea un estadio en la marcha del Absoluto donde todo esté sistemáticamente interrelacionado.

La experiencia consiste en una serie de situaciones entrelazadas. Aunque toda situación tiene conexiones dinámicas con otras, cada situación tiene un carácter cualitativamente único. Dewey resume esta tesis en un pasaje que ya hemos mencionado:

Toda experiencia en su directo acaecimiento es una interacción de condiciones medioambientales con un organismo. Como tal, contienen una unión fusionada de algo que es experimentado y de ciertos procesos de experimentación. Al identificarse con una función vital, es temporal y espacialmente más extensa y más internamente compleja que una cosa simple, como una piedra, o una simple cualidad, como el rojo. Porque ninguna criatura sobreviviría por casualidad si sus experiencias no tuvieran más alcance, rango y contenido que lo que marca el empirismo particularista tradicional. Por otro lado, es imposible imaginar una criatura viva que se las vea con el universo entero de una sola vez. En otras palabras, la teoría de las situaciones experimentales que se sigue directamente de la aproximación biológico-antropológica es, por su naturaleza misma, una vía media entre el atomismo pluralista extremo y el monolítico universo monista.[168]

Las implicaciones morales y sociales de esta vía media no son perceptibles de inmediato. Las veremos más claramente cuando nos ocupemos de la teoría ética y social deweyana, pero podemos anticiparlas en parte. El asunto de si la experiencia contiene o no conexiones y continuidades no es una cuestión meramente técnica de la filosofía. Si aceptamos la perspectiva particularista, junto con lo que los empiristas nos han propuesto acerca de la naturaleza de estos particulares, entonces nos vemos obligados a concluir que la experiencia nunca basta para justificar lo que hacemos y lo que debemos hacer. La justificación (si la hay) de lo que debemos hacer ha de tener, entonces, otra base que la experiencia. Ésta es la consecuencia del empirismo que preparó el terreno para la filosofía moral kantiana. Kant argumentó que la «justificación» de los imperativos morales debe basarse en la razón pura, no en la experiencia. Una vez más, así, nos precipitamos en el abismo entre experiencia y razón.

Dewey reivindicó que la fisura entre el «es» y el «debe» que se sigue de la dicotomía entre experiencia y razón ha conducido a graves crisis morales en las que los hechos se separan de los valores y la ciencia se divorcia del comportamiento moral. En el núcleo de estas divisiones hay una defectuosa perspectiva de lo que es «experiencia» y de lo que es «razón»: la experiencia se concibe de tal manera que nunca puede proporcionar una base suficiente para guiar el comportamiento social y moral. Ésta es una razón más por la que la reconstrucción del concepto de experiencia es de una importancia práctica vital. Es cierto que los seres humanos no descubren lo que deben hacer contemplando simplemente lo que es y lo que ha sido. Pero lo que Dewey quiere decir es que un examen «crítico» de la experiencia es precisamente la base para articular y justificar nuestras obligaciones, de manera que podamos decidir inteligentemente lo que deberíamos hacer en situaciones específicas.

5. En la posición tradicional, «experiencia» y «pensamiento» son términos antitéticos. La inferencia, en la medida en que es distinta de una reactivación de lo que ya ha sido dado en el pasado, va más allá de la experiencia. Por lo tanto, es igualmente inválido, o simplemente un paso más desesperado, usarla como trampolín para saltar fuera de un mundo de cosas estables y de otros seres. Ahora

bien, la experiencia, cuando se la considera fuera de las limitaciones que le ha impuesto su vieja concepción, está llena de inferencia. No hay, parece, experiencia consciente sin inferencia; la reflexión es innata y constante.[169]

Los otros cuatro puntos de contraste precedentes nos han conducido hacia éste, el más importante, que refuerza la conclusión de la investigación deweyana de los empirismos ya discutida en el capítulo anterior. La experiencia no puede ser contrastada con el pensamiento, la razón o la inteligencia. La experiencia está «llena de inteligencia» y puede fundarse en ella. Al enfatizar que la experiencia no es primariamente un asunto epistemológico, de conocimiento, Dewey se propone destacar el papel de la investigación en la experiencia. La investigación surge de conflictos concretos y específicos dentro de las situaciones que vamos afrontando. Es el medio por el que resolvemos estas situaciones a través de la mediación del pensamiento. Es más, la experiencia y la investigación no se limitan a lo mental y privado. Las situaciones en las que estamos inmersos tienen polos objetivos y subjetivos y mediante la investigación podemos alterar el curso de la experiencia. Como el organismo vivo que es, el ser humano acciona y reacciona con un mundo objetivo. Pero estas interacciones no tienen por qué ser ciegas y automáticas.

Toda reacción es una aventura, implica un riesgo [...], la intervención funesta del organismo en el curso de los acontecimientos es ciega y su voluntad es simplemente azarosa a menos que pueda usar lo que le sucede como base para inferir lo que probablemente le pase después. Se volverá inteligente en el grado mismo en el que pueda ir leyendo posibles futuros en los acontecimientos del presente, en su elección responsable, en su participación en esta o aquella condición.[170]

Esto nos lleva directamente al tercer punto de Dewey, en el que enfatiza que la «experiencia en su forma vital es experimental» y orientada hacia el futuro. Esta conexión con el futuro es la base de la actividad inteligente y el medio por el cual puede hacerse más

racional. Precisamente porque la experiencia «contiene» conexiones y continuidades podemos aprender de ella y desarrollar parámetros y normas que orienten nuestro futuro comportamiento a partir de nuestra experiencia pasada.

La exploración de estos contrastes con la noción de experiencia tradicional por parte de Dewey culmina con un alegato a favor de la realización efectiva de la inteligencia en todas las fases de la vida humana. No de la inteligencia como «la facultad del intelecto glorificada en todos los libros de texto y, sin embargo, desatendida por doquier», [171] sino de aquella inteligencia que es «la suma total de impulsos, hábitos, emociones, registros y descubrimientos que predicen lo que será deseable e indeseable en posibilidades futuras y que ingeniosamente idea medios para alcanzar un bien imaginado». [172] Una vez más, vemos que la filosofía de Dewey es una filosofía de la educación. No hay una manera fácil ni concluyente en la que se pueda alcanzar una «inteligencia creativa». Sólo a través de una educación cuidadosamente dirigida pueden modificarse los hábitos y las disposiciones que se requieren para asegurar con firmeza una actividad inteligente.

Capítulo 6

Experiencia y naturaleza

Dewey nunca dejó de explorar y experimentar con sus principales ideas. Aunque la arquitectura de su orientación filosófica ya estaba trazada en el cambio de siglo, continuó volviendo una y otra vez a las principales tesis, clarificándolas y probándolas en nuevas áreas, afrontando los desafíos de sus críticos y explorando nuevas direcciones. Ya hemos visto el apasionado compromiso de Dewey con la «reconstrucción» y la «recuperación» de la filosofía donde el filósofo como crítico asumiría su responsabilidad de contribuir a resolver «los problemas del ser humano». La preocupación por los asuntos prácticos del ser humano fue característica de Dewey no sólo como filósofo, sino como hombre, hasta el final de su vida. En 1937, cuando Dewey contaba casi 80 años, fue presidente de la comisión de investigación sobre los cargos contra León Trotski en los procesos de Moscú. Viajó a México para entrevistarse con Trotski y, tras un examen imparcial de las pruebas la comisión, concluyó que los juicios de Moscú habían sido una trampa y que ni Trotski ni su hijo eran culpables.[173] En 1941, cuando a Bertrand Russell, que durante mucho tiempo fue el adversario filosófico de Dewey, se le denegó el permiso para enseñar en el City College de Nueva York debido a sus opiniones sobre moral, Dewey lideró la causa de su defensa, coeditando un libro de protesta.[174] En 1949, cuando Estados Unidos penetraba en la infame era del macarthismo, John Dewey, que por entonces ya tenía 90 años, alzó la voz para poner en duda la opinión de que «a nadie que haya sido miembro declarado de un partido comunista debiera permitírsele enseñar en ninguna institución educativa superior».[175]

Aunque este compromiso con los problemas sociales persistió durante toda su vida, podemos detectar un giro más reflexivo y especulativo en su obra a partir de la publicación en 1925 de las Paul Carus Lectures tituladas «Experiencia y naturaleza». Dewey ya

había cumplido 65 años. A una edad en la que cualquier hombre habría considerado hecho el trabajo de su vida, Dewey inició una nueva fase de su desarrollo filosófico. Además de presentar una exposición más sistemática y cuidadosa de sus principales puntos, Dewey explícitamente gira su atención hacia la metafísica, «el estudio descriptivo de los rasgos genéricos de la naturaleza». Dewey introduce aquí una distinción entre filosofía como amor a la sabiduría y metafísica como comprensión de los rasgos genéricos de la existencia, con el propósito de elaborar una metafísica que sirviera de base para su perspectiva filosófica.

Durante el periodo que abarca desde 1880 hasta el principio del siglo XX, Dewey hizo diversos tanteos en busca de una nueva filosofía experimental, desplazándose de su inicial hegelianismo. Durante el primer cuarto del siglo XX, se ocupó de la defensa de sus ideas frente a los ataques de sus críticos estadounidenses contemporáneos. Por fin, en la última fase de su carrera, permaneció en el Olimpo de la filosofía. Continuó su dialéctica con la tradición filosófica occidental, especialmente ocupado con los filósofos griegos, a quienes admiraba profundamente y con respecto a los cuales, sin perjuicio de rechazar algunas de sus doctrinas, [176] sentía una notable afinidad espiritual. Se embarcó en la réplica a algunas de las objeciones más importantes que se habían hecho a su posición filosófica. Se le había acusado de pensar en el ser humano como un animal sin descanso, en continua lucha por conseguir una meta incesantemente fuera de su alcance, situada en algún punto del futuro. También se le reprochaba una visión antropológica excesivamente optimista, incapaz de apreciar la dimensión trágica de la existencia humana. Y, de manera más grave, se le criticó un excesivo antropomorfismo. Sus críticos consideraban que, en su predominante preocupación por reconstruir el carácter de la experiencia, Dewey desatendió el resto de la realidad y la naturaleza, cayendo de ese modo víctima de una injustificada visión antropomórfica del ser humano en el mundo.

Aunque los libros más populares de Dewey habían sido escritos durante el periodo centrado más o menos en la Primera Guerra Mundial, sus obras más importantes –las que constituyen su contribución más sustancial a la investigación filosófica en curso– son *La experiencia y la naturaleza* (1925), *La busca de la certeza*

(1929), El arte como experiencia (1934) y Lógica: teoría de la investigación (1938). En todos estos libros, así como en un importante número de artículos escritos durante el periodo, encontramos su perspectiva intelectual ya madura, sistemáticamente articulada y defendida.

El propio título, La experiencia y la naturaleza, nos da la pista esencial por seguir en el pensamiento de Dewey. Hay que recordar, por ejemplo, la temprana afirmación de Dewey de que la «nueva psicología» se complace en extraer su lógica a partir de la experiencia y en no violentar la santidad y la integridad de la misma, así como que «está dispuesta a arrojarse a la experiencia, en la creencia de que la madre de la que ha nacido no le traicionará». [177] El rechazo a «traicionar» la experiencia le condujo finalmente a abandonar su hegelianismo inicial. Hegel había enunciado osadamente en su Fenomenología del espíritu que «la experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu». [178] Dewey reaccionó contra el holismo implícito en este concepto de experiencia y su tendencia a identificar sistemáticamente conocimiento con experiencia.

Tal como Dewey declara en la introducción a sus Ensayos en lógica experimental, «la clave para entender la doctrina de estos ensayos [...] reside en los pasajes referidos al desarrollo temporal de la experiencia. Partiendo de la convicción de que el conocimiento implica juicio (y, por tanto, pensamiento), los ensayos tratan de mostrar: 1) que términos tales como «pensamiento», «reflexión» o «juicio» denotan investigaciones o resultados de investigaciones, y 2) que la investigación ocupa un lugar intermedio y mediador en el desarrollo de la experiencia. [179] Hemos visto hasta ahora las principales características de la nueva manera de entender la experiencia, así como algunas de las diferencias más sorprendentes entre esta nueva perspectiva y los conceptos tradicionales de experiencia. El concepto de experiencia de Dewey parece tan omniabarcador que uno se pregunta si es posible distinguir la experiencia de la realidad y de la naturaleza. Parece como si Dewey, en su predominante interés por el hombre en el mundo, hubiera sido culpable de un excesivo antropomorfismo.

Es precisamente esta concepción errónea de su filosofía lo que Dewey se propone corregir en *La experiencia y la naturaleza*. Aunque hay un sentido legítimo en el que podemos hablar de experiencia omniabarcadora, hay también una perspectiva igualmente legítima y sumamente importante por la cual podemos decir que la naturaleza es más extensa que la experiencia. Dewey nos dice ahora que

la experiencia es de la naturaleza tanto como en la naturaleza. No es la experiencia lo que es experimentado, sino la naturaleza – piedras, plantas, animales, enfermedades, salud, temperatura, electricidad, etcétera–. Ciertas cosas interaccionando en ciertos modos precisos son experiencia: ellas son lo que se experimenta. Y, vinculadas en otras formas distintas con otro objeto natural –el organismo humano–, son también el cómo las cosas son experimentadas. La experiencia, así, descende a la naturaleza, tiene profundidad. Tiene también amplitud y una extensión indefinidamente elástica. Se estira. Esta elasticidad constituye la inferencia.[180]

Ahora bien, es igualmente cierto que hay algo más en la naturaleza que experiencia humana. La experiencia es una «recién llegada en la historia de nuestro sistema solar y de nuestro planeta». La experiencia «tiene lugar sólo bajo condiciones elevadamente especiales, como son las que se encuentran en una criatura altamente organizada que requiere a su vez un entorno especial». Pero, cuando la experiencia emerge en el proceso de evolución, «entra en posesión de algún sector de la naturaleza, y en tal forma que hace accesibles otros recintos de esta última».[181]

Es una verdad trivial que no hay conocimiento de la naturaleza hasta que emerge la experiencia. Pero de ahí no se sigue que estemos confinados en nuestra propia experiencia, excluidos del resto de la naturaleza. Es por medio de la experiencia, especialmente de la científica, como llegamos a comprender los rasgos distintivos de la naturaleza y como la experiencia constituye un tipo de transacción natural.

Estas observaciones preliminares tendrán más significado cuando comprendamos mejor qué quiere decir Dewey con «naturaleza». El concepto de naturaleza es uno de los más antiguos intereses de la filosofía –se podría escribir una historia de la filosofía estudiando los diferentes conceptos de naturaleza–. Si buscásemos un único ejemplo potente de los distintos significados de «naturaleza» y lo que está en juego en el choque entre estos conceptos, sólo tendríamos que volver la vista a *El rey Lear* de Shakespeare. Prácticamente no hay una sola escena importante donde la «naturaleza» no sea mencionada, hasta el punto de que es posible interpretar toda la obra como un conflicto entre conceptos de la naturaleza y de lo que es natural.

¿Qué quiere decir entonces Dewey por «naturaleza»? ¿Cómo se relaciona con lo que dice de la experiencia? Al intentar responder a estas preguntas debemos tener en mente una importante ambigüedad. Si lo que nos interesa es el carácter específico de la naturaleza, la única manera de descubrirlo es la investigación científica. Dewey no cree que el filósofo –o, como diría en este momento, el metafísico– tenga un método especial o una perspectiva sobre un reino que trascienda lo que ahora consideramos como investigación científica. Es el tipo de generalidad que le ocupa lo que distingue al metafísico del científico. El metafísico pregunta cuál es el carácter genérico de la naturaleza. Al tratar de responder a esta pregunta, el metafísico intenta comprender los rasgos generales del mundo en el que tiene lugar la investigación científica y las maneras en las que esta investigación se relaciona con otras dimensiones de la experiencia y de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la metafísica es tanto descriptiva como hipotética.

Hay dos conceptos que necesitamos explorar para entender lo característico de la visión que tiene Dewey de la naturaleza: el de «transacción» y el de «cualidad». En el próximo capítulo abordaremos la noción central de cualidad, para luego examinar el significado y el papel de la transacción en lo que queda del capítulo. Hasta ahora hemos usado de manera intercambiable los términos «interacción» y «transacción», tal como hizo Dewey hasta 1946. Por aquel entonces, con la colaboración de Arthur F. Bentley, Dewey se propuso definir sus términos filosóficos básicos de modo

más riguroso que como lo había hecho hasta entonces.[182] Tres son los conceptos de acción que pasa a distinguir en esta fase y, si bien la terminología es nueva, las raíces de estas ideas están ya en el pensamiento inicial de Dewey. En una carta dirigida a un joven colega acerca de este intento de replantear conclusiones básicas de sus investigaciones filosóficas, Dewey dijo que había

empezado una suerte de libro de despedida en el que trato de resumir tan simplemente como me sea posible las diversas conclusiones entrelazadas de mi filosofía. Es una aventura, de hecho una apuesta intelectual, y no sé cómo resultará [...]. La sustitución de «transacción» por «interacción» es el quid de esta tarea.[183]

«Autoacción» –el primer concepto de acción– designa el tipo de acción en la que una entidad se piensa como actuando sólo bajo su propia potencia, independientemente de otras entidades. Aunque una entidad no actúa en el vacío, la función primaria del entorno es proporcionar el medio a través del que la acción se expresa. Dewey sostiene que este concepto de acción encontró su expresión más notable en el pensamiento griego y en la física. En el concepto platónico del alma, la capacidad para el automovimiento o la autoacción es el rasgo esencial del alma. Aristóteles nos dice de modo bastante explícito en su Física de las cosas que existen en la naturaleza (en cuanto distintas de los artefactos) que «cada cual lleva dentro de sí un principio motor».[184] Los productos del arte o artefactos, tales como una cama, un abrigo o algo de esa clase, «no tienen el inherente impulso de cambio».[185] Aunque este concepto de acción fue ya fundamental en la filosofía y la cosmología griegas, el concepto adquirió con el tiempo una importancia aún mayor. Así, ha estado en el corazón de muchas teorías éticas y políticas en las que se asume que la fuente de toda acción estriba exclusivamente en el individuo. Una filosofía social que mantiene la primacía de tal visión de la acción humana enfatizará la deseabilidad de eliminar o minimizar condicionantes externos sobre el individuo. La libertad es concebida como ser libre de condicionantes externos. El individuo puede ejercer esta libertad sólo en cuanto no resulta impedido para hacerlo por parte de

condicionantes externos.

El segundo tipo de acción es el de «interacción». Tal como lo usa ahora Dewey, posee un significado más restringido y técnico del que usualmente tiene en su filosofía. La «interacción» denota el tipo de acción que tiene lugar entre entidades que son en sí mismas permanentes o relativamente fijas. En ella, no pensamos en la acción como algo que emana de una entidad, sino como algo que tiene lugar entre entidades. Este concepto de acción hunde también sus raíces en el pensamiento griego, estando ya presente en el concepto de cosmos de los atomistas griegos. Esta perspectiva recibió su expresión más notable en la mecánica newtoniana y en la perspectiva científica a la que ésta dio lugar. Newton sostiene que le «parece probable que Dios, en el comienzo del mundo, formó materia en partículas sólidas, dotadas de masa, pesadas, impenetrables y móviles, de tales tamaños y figuras y con otras propiedades, en proporción al espacio, a todo lo cual condujo hacia el fin para el que lo había formado».[186] En el principio, Dios creó estas partículas y he aquí que las puso en movimiento. Ni siquiera la mecánica newtoniana se basa en un modelo puramente interaccional, puesto que hay vestigios de la autoacción en su concepto de vis inertia. El punto decisivo de este segundo concepto de acción es que los átomos o partículas de la interacción no actúan por sí mismos. La acción tiene lugar entre ellos.

Esta perspectiva también tiene importantes consecuencias prácticas cuando se emplea en la formulación de una teoría social. Está en la base de muchas variedades de determinismo mecanicista, que sostiene que la libertad humana es pura ilusión. El ser humano no consiste más que en un complejo de partículas atómicas en movimiento. Si conociera la naturaleza precisa de estos elementos y las leyes de su movimiento, sería posible predecir completamente el comportamiento humano.

La tercera noción de acción es la llamada «transacción». Equivale de un modo muy aproximado a lo que Dewey había previamente denominado «interacción orgánica». Los conceptos de autoacción y el sentido restringido de interacción presuponen que hay elementos que poseen una existencia independiente. Existen individuos independientes que tienen un principio inherente de movimiento o,

dicho de otro modo, átomos que interaccionan unos con otros. Desde esta perspectiva transaccional, un «elemento» es una unidad funcional que obtiene su específico carácter del papel que desempeña en la transacción. Así, desde este punto de vista, la transacción es lo fundamental. Una transacción no tiene lugar entre un agregado o combinación de elementos con existencias independientes. Por el contrario, lo que se llama «elemento» es algo cuya función depende y tiene lugar dentro de una transacción. Dewey y Bentley sugieren que se ha producido un giro fundamental en la orientación de cómo comprendemos la naturaleza –un giro desde el modelo interaccional al modelo transaccional–. Esta nueva perspectiva fue anticipada ya por la física de Maxwell, cuando éste afirmó en 1876:

Si confinamos nuestra atención a una de las diversas porciones de materia, vemos, por así decirlo, sólo una cara de la transacción –a saber, aquella que afecta a la porción de materia que estamos considerando–. Podemos llamar a este aspecto del fenómeno, en referencia a su efecto, una Fuerza Externa que está actuando sobre esa porción de materia, y en referencia a su causa la llamaríamos la Acción de otra porción de materia. El aspecto opuesto de la fuerza es llamado la Reacción de la otra porción de materia.[187]

Este modelo de acción articula gran parte del pensamiento de Dewey. El concepto de transacción recuerda al de su interpretación de «comportamiento orgánico». Originalmente, Dewey desarrolló este concepto de acción bajo la influencia de Hegel y Darwin, y de una psicología con orientación biológica. Sin embargo, su posición es la de una perspectiva sobre la acción que no se limita a los fenómenos biológicos, sino a características de todas las transacciones naturales. Existen diferencias entre diversos tipos de transacciones, pero hay continuidad en la naturaleza.

La discusión sobre la idea de transacción nos permite ahora comprender mejor lo que Dewey entiende por «naturaleza». La naturaleza es un «proceso de procesos». La naturaleza consiste en una serie de transacciones superpuestas e interpenetradas. Podemos

distinguir varios niveles o «mesetas» de transacciones. Cada una de estas mesetas es continua respecto a otras transacciones naturales y muestra características y cualidades distintivas. En La experiencia y la naturaleza, Dewey distingue tres niveles primarios de transacciones naturales: el nivel psico-químico, el nivel psico-físico y el nivel de la mente o de la experiencia humana.

Las transacciones físico-químicas se identifican como aquellas que son investigadas por las ciencias físicas –transacciones de «masa-energía»–. Las transacciones psico-físicas muestran las mismas pautas de comportamiento características de las transacciones de «masa-energía», pero también un comportamiento específico por el que podemos distinguirlas de las transacciones físico-químicas –un tipo de comportamiento que Dewey denomina actividad de «necesidad-demanda-satisfacción»–:

Por necesidad se entiende una condición de distribución tensional de energías tal que el cuerpo se encuentra en la condición de equilibrio inestable. Por demanda o esfuerzo se entiende el hecho de que este estado se manifiesta en movimientos que modifican cuerpos del entorno en modos que reaccionan con el cuerpo, de tal manera que la pauta característica de equilibrio activo del mismo es restaurada. Por satisfacción se entiende la recuperación de la pauta de equilibrio, que sigue a los cambios de entorno debidos a las [transacciones con las] demandas activas del organismo.[188]

La diferencia entre transacciones físico-químicas y psico-físicas no consiste en que el último tipo «incluya algo más que la energía físico-química; reside en la manera en la que las energías físico-químicas están interconectadas y operan, de donde diferentes consecuencias distinguen la actividad inanimada y animada respectivamente».[189] Dewey llama la atención sobre una diferencia entre los dos tipos de transacciones. Sin embargo, insiste en que se trata de una diferencia de grado, que procede de una mayor complejidad en la que se dan diferentes consecuencias. Es asunto de la ciencia empírica descubrir las gradaciones entre estos dos tipos distintivos de transacciones. A medida que averiguamos

más cosas acerca de la naturaleza, conseguimos apreciar las sutiles gradaciones en el comportamiento de las transacciones naturales. Al mismo tiempo, podemos ver cómo el naturalismo de Dewey difiere de las tradicionales doctrinas materialistas. Dewey no piensa que haya sólo un tipo de transacción –la físico-química– que supuestamente sería la única real, a la que se reduciría el resto de transacciones. Hay diferentes tipos de transacción, que muestran pautas distintivas de comportamiento y cualidades, pero no es necesario introducir categorías «no-naturales» para dar cuenta de estas diferencias. Un naturalismo adecuado –una vez más recordándonos a Aristóteles– debe ser sensible tanto a las continuidades como a las diferencias mostradas en la naturaleza.

El tercer nivel distintivo de transacciones es el mental o de la experiencia humana. La experiencia humana exhibe el comportamiento característico de las transacciones físico-químicas y psico-físicas. El rasgo distintivo de la experiencia humana está marcado por la capacidad de uso de lenguaje. Dicho con más exactitud: si bien existen prototipos de lenguaje humano en animales menos desarrollados, podemos distinguir el lenguaje humano de las formas animales de comunicación. Gracias a éste, los sentimientos y la capacidad de sentir pueden discriminarse y ser identificados. Los sentimientos resultan «objetivados». Los seres humanos tienen la capacidad de manipular signos de tal manera que un signo puede usarse para representar algo –algo que no necesita estar inmediatamente presente–. Cuando los signos son abstraídos de su contexto inmediato y usados libremente para desarrollar nuevos signos, que pueden utilizarse para explicar la naturaleza, nos encontramos en el nivel de la experiencia humana. Como consecuencia de esta capacidad para usar lenguaje, las transacciones características de la experiencia humana resultan transformadas, mostrando características que nos habilitan para distinguir este nivel de transacciones respecto a niveles menos complejos. Resumiendo, Dewey nos dice:

La distinción entre lo físico, lo psicofísico y lo mental es así una distinción de niveles de complejidad creciente y de intimidad [de la transacción] entre sucesos naturales. La idea de que la materia, la

vida y lo mental representan tipos distintos del Ser es una doctrina que surge, como muchos errores filosóficos, de una sustancialización de funciones últimas. La falacia transforma las consecuencias de [transacciones de] sucesos en causas del acaecimiento de estas consecuencias –una reduplicación que es significativa en lo que se refiere a la importancia de las funciones, pero que confunde totalmente su comprensión.[190]

Podemos entender ahora mejor el concepto de Dewey de «naturaleza» y por qué adoptó la etiqueta de «naturalismo» para describir su posición filosófica de madurez. La naturaleza consiste en una variedad de transacciones. Podemos distinguir diferentes tipos o niveles de transacción de acuerdo con la complejidad, las funciones y las consecuencias de estas transacciones. No hay cortes abruptos dentro de la naturaleza que requieran la introducción de categorías «no-naturales». Durante la mayor parte de su vida, Dewey se preocupó fundamentalmente por el nivel de transacciones naturales exhibidas en la experiencia humana, intentando delinear algunas de las principales variedades de la experiencia humana. Pero nunca habría aceptado el corolario de que no hay nada más que naturaleza o realidad en aquello que se manifiesta al nivel de la experiencia humana. Desde luego, la experiencia está en la naturaleza, es un tipo de transacción natural inserta en una variedad mucho mayor de transacciones naturales. La experiencia es de la naturaleza; es un tipo de transacción en la que participa la variedad de otras transacciones naturales.

Aunque esta perspectiva nos permite avanzar en nuestra comprensión del significado y el papel distintivo de la «naturaleza» para Dewey, todavía no hemos concluido nuestro trabajo. Más arriba hemos indicado que, para comprender lo que Dewey quiere decir por «naturaleza», necesitamos explorar el concepto de «cualidad». En los capítulos anteriores hemos señalado que una de las características distintivas de una situación o una experiencia es la de que está «saturada» por una cualidad dominante. Ahora es el momento de explorar esta noción de modo sistemático. El tratamiento que hace Dewey de la cualidad es uno de los rasgos más importantes y fascinantes de toda su filosofía.

Capítulo 7

Inmediatez cualitativa

Uno de los principales temas en el pensamiento del siglo XIX fue la búsqueda de la inmediatez. Tanto en el arte como en la poesía, en la filosofía y en el pensamiento religioso, existía una creciente insatisfacción con el acento «intelectualista» que dominaba el pensamiento occidental. El énfasis que esta tradición sitúa sobre el conocimiento conceptual y la abstracción había conducido a la desatención y a menudo la distorsión de las dimensiones vitales, dinámicas, inmediatas y sentidas de la vida. Se había producido, tal como sucintamente resumió Whitehead, una «falacia de la concreción errónea», donde abstracciones importantes para ciertos propósitos habían sido erróneamente tomadas por la realidad concreta de la cual eran abstraídas. Whitehead, que desempeñó un papel fundamental en la rebelión contra la perspectiva científica tradicional y el empirismo asociado con ella, resumía concisamente el panorama del siglo XVII que sobrevivió hasta el XIX y que tantos pensadores habían considerado problemático:

Las cualidades primarias son las cualidades esenciales de sustancias cuyas relaciones espaciotemporales constituyen la naturaleza [...]. Los sucesos de la naturaleza son en diversos modos aprehendidos por mentes asociadas con cuerpos vivos [...]. Pero la mente que aprehende también experimenta sensaciones que, hablando con propiedad, son cualidades sólo de la mente. Estas sensaciones son proyectadas por la mente como si fueran, por así decirlo, disfraces de cuerpos de la naturaleza externa. Así, los cuerpos se perciben con cualidades que no les pertenecen, cualidades que de hecho son resultado de la mente. La naturaleza obtiene de este modo crédito por lo que sólo debería estar reservado a nosotros mismos: la rosa por su olor, el ruiseñor por su canto, el sol por su luminosidad... La

naturaleza es algo pálido, deslucido, sin sonido, sin aroma, sin color, un mero movimiento de materia, sin fin, sin sentido.[191]

En esta perspectiva hay algo que no cuadra, aun cuando diversas variaciones de este tema fueran aceptadas como la filosofía «oficial» científica. Aquello que parece ser lo más real y valioso para el ser humano, el mundo con el que directamente se encuentra, padece o goza es condenado a una región inferior de lo mental, de lo subjetivo y de lo ilusorio. Se precisaba un nuevo comienzo que evitara los absurdos lógicos y prácticos a los que conduce este abismo entre naturaleza y vida mental del ser humano. Bergson es representativo de aquellos pensadores que protestaron contra tal imagen del ser humano en el mundo (un hombre desgajado del mismo) y que buscaron desesperadamente un nuevo punto de partida. Comenzando con un sensible retrato de las dinámicas de la vida psíquica, Bergson argumentó que la concreción, el flujo y la inmediatez de la vida eludían las categorías «espacializadas» del pensamiento. Su propósito era revertir la confianza depositada en la abstracción y en la conceptualización, a las que consideraba las características dominantes de la filosofía occidental. La realidad, en su flujo dinámico, no puede ser adecuadamente comprendida mediante conceptos. Como máximo, los conceptos nos proporcionan un conocimiento parcial y estático de la realidad. En su peor forma, la falsifican. Mediante intuición metafísica podemos atravesar las limitaciones de nuestro pensamiento conceptual para comprender la realidad en sí: «La mente tiene que forzarse a sí misma, retroceder en la dirección de la operación por la que suele pensar...»[192] La metafísica es proceder por intuición, y por intuición Bergson entiende «el tipo de simpatía intelectual por la que uno se sitúa dentro de un objeto a fin de coincidir en lo que tiene de único y, en consecuencia, de inexpressable».[193]

Esta misma insistencia en lo viviente, en lo concreto, en lo inmediato, o la misma revuelta contra el intelectualismo, se encuentra también en los escritos críticos de los poetas románticos ingleses. Mientras el empirismo y el sensacionalismo reinaban entre los filósofos ingleses, los poetas proclamaron que los filósofos seguían ciegos ante la profundidad y el poder de la experiencia. La

visión que de la experiencia tenían los filósofos estaba mutilada y suponía una amenaza a la potencia de la imaginación poética. De acuerdo con la epistemología empirista, la imaginación se limita a una yuxtaposición y una mezcla imaginaria de percepciones discretas recibidas por los sentidos y almacenadas en la memoria. Los poetas ingleses se rebelaron con su propia propuesta filosófica, fuertemente basada en las perspectivas continentales. Keats, por ejemplo, habla de un «razonamiento consecutivo» por el que se categoriza y cuantifica. Es la facultad por excelencia del científico y del filósofo. Pero el poeta, por «capacidad negativa», debe identificar y unirse con los objetos que encuentra. El poeta es el hombre que puede comprender, mostrar y expresar lo que es realmente real.

Ahora bien, aunque los pensadores del siglo XIX exigían el reconocimiento de la inmediatez de la experiencia, a menudo también se expusieron a la misma falacia que estaban tratando de poner de manifiesto. En lugar de insistir en la idea de que una dimensión de la experiencia y de la realidad –la dimensión de la inmediatez cualitativa– debería ser tomada en cuenta en toda visión comprensiva del ser humano y del mundo, proclamaron la superioridad de lo viviente y de lo concreto, de modo que éstos fueron tomados a menudo por lo realmente real. Esto, de acuerdo con Dewey, representa una de las más persistentes falacias en la filosofía, a saber, confundir un importante pero limitado rasgo de la experiencia y de la realidad hipostasiándolo como lo exclusivamente real. Semejante falacia representa una confusión de la metafísica con la moral. Dewey ciertamente estaría de acuerdo con el parecer de Lovejoy: «la exigencia de inmediatez –de la directa y segura aprehensión de lo que es conocido– ha sido un ansia permanente entre los epistemólogos modernos –por no decir el pecado que con más frecuencia los ha aguijoneado».[194]

Uno de los rasgos más notables de la filosofía estadounidense ha sido la lucha por reconocer debidamente la inmediatez. Este tema se encuentra en la reivindicación de Peirce de que la primeridad, la categoría de la inmediatez, lo permea todo. Tiene eco, asimismo, en el énfasis de James sobre el «flujo inmediato perceptual» a partir del cual tallamos nuestros conceptos y al que se los aplicamos en nuevas formas. Corre también por la obra de Santayana,

concretamente en su preocupación por las cualidades estéticas y terciarias. Se encuentra igualmente en las reivindicaciones de Whitehead sobre la concreción de la experiencia y la presencia universal de la cualidad estética. Y, finalmente, es la columna vertebral de la teoría de Dewey sobre la experiencia y la naturaleza. Dewey intentó desenmarañar el importante reconocimiento de que la inmediatez impregna la experiencia evitando confundir esto con la pretensión de que hay conocimiento inmediato. Un buen lema para caracterizar la perspectiva de Dewey podría ser éste: inmediatez cualitativa, sí; conocimiento inmediato, no.

Hay una serie de cuestiones en las que el análisis de la cualidad deweyano varía respecto a los abordajes tradicionales de la cuestión.[195] En primer lugar, las cualidades han sido entendidas como objetos de conocimiento, tomadas por elementos cognitivos básicos que son conocidos por consciencia directa o por familiaridad. Dewey argumentó insistentemente que las cualidades per se no son directamente conocidas, si por ello queremos dar a entender que poseemos un conocimiento inmediato, no inferencial y lógicamente indubitable de las mismas. Las cualidades no son directamente conocidas, pero sí son directamente experimentadas, sentidas o tenidas.

La importancia de esta distinción entre conocer y tener no debe subestimarse, puesto que Dewey, tal como hemos visto, pone énfasis en el hecho de que afrontamos o experimentamos el mundo de maneras que no son primariamente cognitivas. Para conocer algo debemos ir más allá de lo inmediatamente presente, clasificar y discriminar. Conocer supone siempre el uso de criterios de correcta e incorrecta identificación y clasificación. Naturalmente, podemos saber y sabemos que experimentamos directamente cualidades, pero esta pretensión de conocimiento acerca de nuestra experiencia no debe confundirse con la experimentación directa de una cualidad. Es más, experimentar cualidades es una condición necesaria, aunque no suficiente, para obtener conocimiento. Cada ocasión en la que tiene lugar una cualidad es única, aunque las cualidades puedan ser clasificadas y, en consecuencia, servir como signos. Por ejemplo, cada incidencia del color rojo en una red de semáforos es única en cada ocasión, aunque pueda servir a la misma función sígnica a escala general. Una vez más, debemos ser cuidadosos para

no confundir la experiencia directa de una cualidad con su uso funcional en una situación s  nica. Tampoco deberíamos pensar la experimentación directa de cualidades como una experiencia primitiva que tiene lugar en un momento idealizado en la historia de un individuo. En realidad, tenemos experiencias directas de cualidades a lo largo de toda nuestra vida.

Una segunda diferencia profunda con los enfoques tradicionales tiene que ver con el locus de las cualidades. Hay algo extraño en hablar del locus de una cualidad como si fuera algo que estuviera exclusivamente en la mente o, por el contrario, en el mundo externo. Pero esta misma extrañeza nos resulta útil para entender el argumento de Dewey, quien sostiene que la pretensión de que las cualidades son o exclusivamente mentales o exclusivamente físicas, o subjetivas u objetivas, se basa en un error. Las cualidades, en tanto experimentadas, pertenecen a una situación o contexto. Una situación traspasa el dualismo entre sujeto y objeto, mental y físico. Estas distinciones son instituidas dentro de un contexto inclusivo o situación. «Mental» y «físico», «sujeto» y «objeto» no designan reinos independientes: son distinciones funcionales instituidas en el seno de situaciones con propósitos específicos. Como dice Dewey, «las cualidades no estuvieron nunca en el organismo; siempre fueron cualidades de interacciones en las que participan a la vez las cosas extra-orgánicas y los organismos [...] De ahí que sean en la misma medida cualidades de las cosas incluidas y del organismo. A los fines del dominio, cabe referirlas especialmente ya a la cosa, ya al organismo ya a una estructura especial del organismo».[196] Las cualidades son cualidades de transacciones naturales. Una pregunta tal como «  son las cualidades meramente físicas o mentales?» induce a error. Toda cualidad específica puede ser clasificada como mental, como física o como ambas cosas, dependiendo de la situación específica y de los propósitos de la clasificación.

En tercer lugar –y ésta es la diferencia más importante e interesante de la perspectiva deweyana–, las cualidades no se limitan a aquellas que pueden ser clasificadas como cualidades sensoriales, no se limitan a cualidades primarias o secundarias. Hay cualidades terciarias o dominantes, que son directamente sentidas. Una situación puede ser alegre, luctuosa, excitante, ominosa, indeterminada, etcétera. Para cada uno de estos ejemplos hay una

única y dominante cualidad que condiciona y es condicionada por todos los constituyentes de la situación. Al usarse como nombres-tipo de cualidades, «alegría» o «miedo» no se refieren exclusivamente a sentimientos subjetivos circunscritos a un individuo o proyectados sobre un mundo externo indiferenciado. Dewey coincide con Peirce en que «no definimos o identificamos cualidad en términos de sentimiento. En realidad, sucede al revés. Todo aquello que puede ser llamado sentimiento es objetivamente definido por referencia a una cualidad inmediata: cualquier cosa que sea un sentimiento, un “ser rojo” o ser “un carácter noble” o ser “El rey Lear” lo es de una cualidad inmediata cuando se presenta como experiencia».[197] O, tal como lo formula Dewey en su *Lógica: una teoría de la investigación*,

una situación es un todo en virtud de la cualidad que la impregna totalmente. Si la describimos desde el aspecto psicológico, tendremos que decir que la situación, como todo cualitativo, es sentida. Pero decir que se siente puede despistarnos al sugerir la idea de que la situación es una sensación o una emoción o algo psíquico. Por el contrario, el sentir, la sensación y la emoción habrán de ser descritos e identificados en términos de la presencia inmediata de una situación cualitativa total.[198]

El sentido en el que una cualidad es predominante se ilustra en la siguiente situación:

Se dice de la obra de un pintor que tiene calidad, o de un cuadro particular que tiene una cualidad de ser Tiziano o Rembrandt. La palabra así usada no se refiere la mayor parte de las veces a una línea particular o un color o una parte del cuadro. Es algo que afecta y modifica a todos los elementos constitutivos de la pintura y a todas sus relaciones. No se trata de algo que pueda ser expresado en palabras, porque es algo que debe ser tenido. El discurso puede, sin embargo, señalar las cualidades, las líneas y las relaciones por medio de las cuales se alcanza una cualidad predominante y

unificadora.[199]

No es accidental que Dewey emplee un ejemplo de cualidad estética en una discusión sobre lógica. La cualidad predominante es cualidad estética. El argumento de Dewey es que la cualidad estética está presente en cualquier experiencia que es distintivamente una experiencia –esto es, destacada respecto al resto de nuestra experiencia por su completitud, integridad y unidad.

Si uno se pregunta si realmente Dewey cree que hay cualidades tales como «alegría» que existen en el mundo externo de modo independiente al individuo que se siente alegre claramente está equivocándose, perdiendo de vista la sutileza del análisis deweyano. Tal pregunta presupone el propio dualismo físico-mental e interno-externo que Dewey está socavando. Cualquier cualidad específica de la experiencia es la resultante o el final de una transacción entre organismo y entorno. No podría haber experiencia alguna a menos que hubiera alguien que la experimentara –pero las cualidades, no obstante, no pertenecen exclusivamente a quien experimenta la experiencia.

Cada uno de estos tres contrastes anteriores nos resulta útil para entender mejor el papel de la cualidad en la experiencia humana. Sin embargo, en *La experiencia y la naturaleza*, Dewey aplica la noción de inmediatez cualitativa al entero reino de las transacciones naturales: «en todo acontecimiento hay algo consolidado, autosuficiente, totalmente inmediato, que no es una relación ni un elemento en un todo de relaciones, sino algo final y exclusivo».[200] Hay esas «cualidades irreductibles, infinitamente múltiples, indefinibles e indescriptibles que una cosa debe tener a fin de ser, y para poder llegar a ser sujeto de relaciones y tema de discurso. Pero no hay nada místico en tal inefabilidad; expresa el hecho de que de esa existencia es fútil decirse a uno mismo e imposible decírselo a otro».[201] Al defender esta perspectiva contra la crítica de Santayana, Dewey afirma que «todo lo que es experimentado posee inmediatez y [...] toda existencia natural, en su propia particular existencia, única y bruta, posee también inmediatez, de modo que la inmediatez que caracteriza a las cosas experimentadas no es

engañosa».[202]

Retrocediendo un poco, vemos cómo las investigaciones deweyanas se orientan en conjunto a dar forma a una perspectiva del hombre y la naturaleza. La naturaleza consiste en una variedad de transacciones. Dichas transacciones son continuas, aunque difieren en su complejidad, consecuencias y pautas de comportamiento. Además de las regularidades, las persistencias y la continuidad dentro de la naturaleza, cada transacción natural posee inmediatez cualitativa. Existen diversas cualidades únicas, que constituyen finalizaciones o términos de transacciones naturales. La experiencia como variedad de transacciones naturales es continua con el resto de la naturaleza y, aunque pueda ser diferenciada de otros tipos de transacciones, la experiencia exhibe los rasgos genéricos de todas las transacciones naturales. «La individualidad cualitativa y las relaciones constantes, la contingencia y la necesidad, el movimiento y el reposo son rasgos comunes de toda existencia.»[203]

El mundo en el que se encuentra el ser humano posee tanto determinación como indeterminación. Existen uniformidades y «mecanismos» en la naturaleza, pero también novedades y emergencia de cualidades impredecibles e inesperadas. La existencia de finales cualitativos de transacciones es la fuente última de valores. Los valores humanos, en su directo tener lugar, son cualidades inmediatas. «Los valores como tales, incluso las cosas que tienen valor, no pueden ser objeto de reflexión en su existencia inmediata, o son o no son; o son sentidos o no lo son.»[204] El ser humano es una criatura que directamente siente «bienes». Posee valores, que tienen lugar cada vez que un objeto es aprobado y nos vinculamos a él, o cada vez que emerge una aversión o una protesta contra el mismo. Resulta notable el hecho de que estos valores inmediatos sean evanescentes y precarios, que frecuentemente nos encontremos en situaciones donde se da un conflicto de valores. Pero el hombre no es un mero juguete en manos de la naturaleza, sujeto a sus indiferentes fortunas. El hombre no se sienta simplemente a esperar que ocurran bienes por casualidad y que por casualidad también desaparezcan los males. Todo vivir implica selección, elección y decisión. Cada una de estas acciones puede ser llevada a cabo de manera indiferente, pero lo cierto es que también puede haber elección inteligente.

La posesión y el disfrute de bienes pasa desapercibida e inevitablemente a ser objeto de evaluación. La primera e inmadura experiencia se contenta simplemente con disfrutar. Pero una breve incursión en la experiencia fortalece la reflexión: no se requiere sino un breve tiempo para enseñarnos que algunas cosas agradables acaban por ser amargas, así como a dónde conducen. La primitiva inocencia no dura mucho. El disfrute deja de ser un datum para convertirse en problema. En tanto problema, implica la investigación inteligente de las condiciones y consecuencias de un objeto de valor. Esto es, implica la crítica.[205]

La reflexión surge de un conflicto de valores y la evaluación requiere discriminar, sopesar y elegir. Podemos formular nuevos fines a la vista, metas por alcanzar, y comprendiendo la naturaleza podemos descubrir cómo realizar estas metas. Si tenemos éxito al realizar estos fines, alcanzamos consumaciones –experiencias fundadas por los resultados de nuestra investigación–. Estas consumaciones son experiencias que se caracterizan por su armonía, integridad y completitud. Están impregnadas de una alta cualidad estética, que las distingue de otras experiencias. Hay (o puede haber) un ritmo dentro de nuestra experiencia que pasa del disfrute inmediato a la evaluación crítica y de la evaluación crítica a la experiencia de consumación. Esta teoría general de la naturaleza y de la experiencia es el corazón de la perspectiva de Dewey y constituye el transfondo sobre el que apreciar sus investigaciones concretas en lógica, en ética y filosofía social, en educación y en democracia, arte y religión.

Capítulo 8

Investigación

En 1903, junto con sus estudiantes y colegas, Dewey publicó una colección de ensayos titulada *Estudios en teoría lógica* como parte de las *Decennial Publications* de la Universidad de Chicago. Esta obra representaba la culminación de las investigaciones tempranas de Dewey en teoría lógica, ya anticipadas en «El concepto de arco reflejo en psicología» (1886) y «Algunos escenarios de pensamiento lógico» (1900). Los ensayos de Dewey en los *Estudios*, junto con otros en los que amplía sus ideas, fueron recopilados y reimpresos bajo el título de *Ensayos en lógica experimental* en 1916. Aunque Dewey regresó una y otra vez al estudio de la teoría lógica, su tratamiento más sistemático del asunto fue *Lógica: teoría de la investigación* (1938), donde escribió: «este libro es el desarrollo de ideas sobre la naturaleza de la teoría lógica que ya fueron presentadas por vez primera hace 40 años en *Estudios en teoría lógica* y que fueron ampliadas en *Ensayos en lógica experimental*, así como brevemente resumidos, con una especial referencia a la educación, en *Cómo pensamos*».[206]

Cuando Dewey alcanzó los 90 años, todavía se encontraba en forma como para defender sus perspectivas sobre la naturaleza de la investigación lógica y presentó una «actualización de algunos de los fundamentos» de su posición.[207] Mirando en retrospectiva sus investigaciones nos dice: «he hecho el experimento de transferir las viejas conocidas figuras desde el escenario de la ontología al de la investigación. Como consecuencia de esta transferencia, el escenario tal como se me presentaba no sólo era más coherente, sino definitivamente más instructivo y humanamente más intenso».[208]

El título, *Lógica: teoría de la investigación*, nos dice sucintamente lo que Dewey entiende por lógica y cuál es el asunto de su investigación. La existencia de investigaciones es algo fuera de

duda. En toda área de la vida, los hombres examinan e investigan. La investigación como un modo de conducta es accesible al estudio objetivo y la función de la lógica consiste en discernir métodos y pautas de investigación que nos proporcionen una guía para mejores y más exitosas investigaciones. La lógica, como la teoría de la investigación, es, por tanto, descriptiva y prescriptiva o normativa. Es descriptiva en tanto que se ocupa de las maneras en las que los seres humanos efectivamente investigan. Es normativa porque su propósito es separar, evaluar y valorar aquellas normas y parámetros más útiles para alcanzar pretensiones de conocimiento fundamentadas.

Estas normas y parámetros no son formas a priori, ni tampoco se imponen externamente a la investigación. La teoría de Dewey es, en resumen, que «todas las formas lógicas (con sus propiedades características) emergen dentro de la operación de investigación y se ocupan del control de la investigación de modo que pueda generar asertos fundamentados».[209] Dewey no quiere decir simplemente que descubramos formas lógicas cuando investigamos, sino que en el curso de la investigación se desarrollan normas y parámetros, siendo puestos a prueba y refinados, de modo que sirvan a investigaciones ulteriores. No hay nada sacrosanto en estas normas. Aunque no podemos cuestionar todo en cada investigación e incluso debemos presuponer principios guía al embarcarnos en una investigación, estos principios en sí mismos pueden ser refinados y modificados e incluso abandonados por el «proceso autocorrectivo de la investigación».[210]

Pero ¿qué es concretamente la investigación? Dewey nos ofrece esta definición tentativa: «la investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones constitutivas y relaciones que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado».[211] Esta «definición» se explica en los análisis deweyanos de los diversos estadios del proceso de investigación. En el comentario de estas etapas que vamos a realizar, traeremos a colación los principales puntos de la teoría deweyana de la investigación.

1. Las condiciones antecedentes de la investigación:

la situación indeterminada

La definición que Dewey nos da de lo que es una investigación presupone que comprendamos ya las nociones de experiencia, situación y cualidad pregnante que hemos examinado en los capítulos anteriores.

La investigación ha de ser situada y comprendida a medida que surge como respuesta a una situación indeterminada. Es la situación lo que es indeterminado y vacilante, «nosotros nos hallamos perplejos, llenos de dudas porque la situación es intrínsecamente dudosa».[212] La situación en la que surge la investigación es indeterminada «en relación con su asunto. Cuando decimos que es confusa queremos decir que su resultado no puede ser anticipado. Decimos que es oscura cuando su desarrollo da lugar a consecuencias finales que no pueden ser imaginadas fácilmente de antemano. Se dice que es conflictiva cuando tiende a suscitar respuestas discordantes».[213] El principal punto que debe ser destacado es que la investigación emerge en situaciones concretas indeterminadas y que una situación implica un conjunto de factores unidos por una cualidad dominante. La investigación no es algo que suceda sólo en nuestras «cabezas» o «mentes», consistiendo en una manipulación «de estados personales de ciertos asuntos». Una vez más debemos desembarazarnos de dicotomías entre lo mental y lo físico, lo subjetivo y lo objetivo, para apreciar el modo en el que la situación, en cuanto unidad básica de experiencia, socava estos dualismos.

La situación, que es el antecedente de la investigación, está cualificada de manera única por su propia cualidad de indeterminación: «La cualidad peculiar que impregna los materiales ya dados, que los constituye como situación, no es sólo incertidumbre en general, es un singular carácter dubitativo que hace que la situación sea y pueda ser sólo la que es. Esta cualidad única no sólo suscita la investigación particular, sino que también ejerce control sobre sus procedimientos especiales».[214] Este último punto indica por qué Dewey pone tanto énfasis en la función

de la cualidad dominante. Porque cuando investigamos no sólo tanteamos al azar soluciones posibles. Tenemos un «sentido» de lo relevante y lo irrelevante. No es sólo una manera holgada de hablar: «la existencia inmediata de cualidades, de cualidades dominantes, es el trasfondo, el punto de partida y el principio regulativo de todo pensamiento».[215]

2. La intuición de un problema

La existencia de una situación indeterminada es la condición antecedente para la investigación. Esta situación es «precognitiva»: somos conscientes de que algo va mal, algo conflictivo y problemático, pero todavía no hemos articulado el problema o los problemas que habremos de encarar. «El primer resultado de la puesta en marcha de la investigación es que la situación se considera, es juzgada, como problemática.»[216] Discernir que una situación es problemática es ya un logro. En la medida en que reconocemos una situación como problemática nos movemos desde la inmediatez a la conciencia de una dificultad y a la articulación y la especificación de los problemas por afrontar.

Existen dos tipos de malas interpretaciones frecuentes de Dewey que han de ser corregidas aquí: la pretensión de que, de acuerdo con él, solamente pensamos lo que debemos y que la única ocasión para el pensamiento es el acaecimiento de una dificultad práctica. Si Dewey sostuviera que el ser humano es una criatura pasiva que espera a que tenga lugar alguna situación indeterminada, estos argumentos serían justos. Pero ningún filósofo ha enfatizado más que Dewey que el ser humano es una criatura activa, experimental. No espera a que emerjan los problemas, activamente los persigue. La búsqueda activa de problemas genuinos es la marca de la inteligencia científica:

Una mente disciplinada se deleita en lo problemático y lo alienta hasta que se encuentra una salida que pase sus propias pruebas. Lo

cuestionable se convierte en un activo cuestionar, en una búsqueda [...]. La actitud científica casi puede ser definida como aquella capaz de disfrutar lo dudoso; el método científico es, en cierto modo, una técnica para hacer productivo el uso de la duda, transformándola en operaciones de una investigación definida. [217]

La investigación comienza cuando nos movemos de una situación indeterminada a la institución de un problema. Esto representa una transformación en la situación más que un evento discreto, aislado. Instituir un problema puede ser un proceso sumamente complejo. Nuestro trabajo consiste en descubrir precisamente qué problemas han de ser investigados. En la medida en que logremos ir teniendo una imagen más clara y articulada de los problemas, iremos avanzando en la investigación. «Problema» y «solución» mantienen una reciprocidad: lo que aceptaremos y rechazaremos como soluciones posibles depende de cómo formulamos los problemas. Podemos decir también que cuanto más cerca estamos de una solución más claro vemos cuál es el problema.

3. La determinación de un problema-solución

La investigación es una progresiva determinación de un problema y su solución. Para resolver la situación, no afrontamos a tontas y a locas una situación indeterminada esperando que la solución caiga del cielo. Debemos comenzar por ordenar los hechos y pergeñar sugerencias e hipótesis que nos dirijan hacia la observación ulterior. Dewey critica toda distinción tosca y apresurada entre observación y formulación conceptual, entre hechos y teoría, entre lo perceptual y lo conceptual. Estas distinciones tienen su importancia, pero son cambiantes, funcionales. En una cierta situación problemática, los hechos y lo que es observado han de distinguirse de lo que se sugiere y de lo hipotético. Pero no hay una marca intrínseca que separe observaciones de hechos. No sólo aquello que se toma por hecho en una observación varía según diferentes tipos de

investigación, sino que, en el curso de una misma investigación, el estatuto funcional de los hechos y las hipótesis cambia de modo controlado. Dentro de una investigación «los materiales perceptuales y conceptuales son instituidos en correlatividad funcional unos con otros, en tal manera que los primeros sitúan y describen el problema mientras que los segundos representan un posible método de solución. Ambos son determinaciones que tienen lugar en y por la investigación de la original situación problemática, cuya cualidad dominante controla su institución y sus contenidos». [218]

Este aspecto de la interdependencia recíproca, funcional y cambiante entre observación y teoría, hechos e ideas, ahora nos es bastante familiar, pero no por ello debemos subestimar su importancia. Muchos filósofos de la ciencia han puesto el acento sobre la lógica de la prueba y confirmación, más que sobre la lógica o el razonamiento del descubrimiento y la investigación. Como resultado de ello, ha habido una tendencia a pensar las distinciones entre observación y teoría, hecho e hipótesis, con cierta tosquedad y apresuramiento. Se ha considerado que «observación» y «teoría» o bien «lenguaje observacional» y «lenguaje teórico» se refieren a dominios o lenguajes diferentes. En las últimas décadas, los filósofos de la ciencia han puesto en cuestión y desafiado estas dicotomías abruptas. Un espíritu característico de Dewey impregna sus objeciones, de modo que la interdependencia funcional de estas distinciones ha sido puesta de manifiesto. En lugar de concentrar esfuerzos en las relaciones lógicas entre enunciados una vez que la investigación ha sido concluida, se ha prestado mayor atención a las distinciones instituidas durante el proceso de investigación científica. La reivindicación de Dewey de que cuando nos orientamos hacia la investigación el escenario se hace más «instructivo y humanamente intenso» bien podría servir de lema para un nuevo espíritu en la filosofía y en la historia de la ciencia. [219]

4. Razonamiento

El razonamiento –hablando con cierta holgura– está presente cuando se inicia una investigación. Desde el primer momento, la investigación requiere sensibilidad hacia la situación concreta, una selección de los factores relevantes y un rechazo de aquellos que no lo son. Se requiere imaginación para formular los problemas, así como para vislumbrar posibles soluciones. Todas esas actividades implican razonamiento. Sin embargo, cuando Dewey identifica el razonamiento como un específico estadio en el curso de la investigación emplea el término en un sentido más restringido. Una idea, un sentido o una hipótesis pueden sugerirse como una solución posible. A menudo esta sugerencia inicial es vaga y debemos avanzar en su comprensión a fin de articularla. «Una vez sugerida y adoptada, una hipótesis se desarrolla por relación con otras estructuras conceptuales hasta que recibe una forma con la cual puede inspirar y dirigir un experimento, que precisamente descubrirá aquellas condiciones que poseen la mayor fuerza posible para determinar si la hipótesis en cuestión debe ser aceptada o no.»[220]

Dewey señala la importancia de comprender las interrelaciones sistemáticas entre varios conceptos para los propósitos de una investigación. Aunque cada investigación sea única, la potencia, la significatividad y la comprensión que se obtienen en cada una depende de los modos en los que las hipótesis ideadas se conectan con otros conceptos, así como con el conocimiento que se ha alcanzado hasta entonces mediante investigación. En la investigación sistemática, con frecuencia hay conexiones muy complicadas y elaboradas con el resto de nuestra estructura conceptual. En relación con esto, además, recientes investigaciones en filosofía de la ciencia han puesto de relieve las tesis deweyanas. La investigación no procede por observación y generalización de observaciones. No bastaría para proporcionarnos conocimiento teórico. Para obtener tal conocimiento, no sólo debemos vislumbrar nuevas posibilidades, sino explorar sus interconexiones con nuestra compleja red de conceptos. En ocasiones debemos inventar nuevos sistemas hipotético-deductivos que pueden aparentar no tener conexión práctica inmediata con investigaciones específicas. El desarrollo de estos sistemas es una fase esencial para obtener conocimiento teórico.

5. El carácter operacional de los hechos-significados

Tanto los hechos observados como las ideas pergeñadas en una investigación son operacionales. «Las ideas son operativas porque suscitan y dirigen operaciones ulteriores de observación. Son propuestas y planes de actuación sobre condiciones existentes, a fin de traer nuevos hechos a la luz y de organizar todos los hechos seleccionados en un todo coherente.»[221] También los hechos son operacionales. No finalizan ni se completan en ellos mismos, ni son abruptamente distintos de las ideas y las hipótesis. En una investigación se da una transacción entre hechos e ideas, en la que el carácter de cada uno resulta transformado. Los hechos son operacionales de diversos modos.

Algunos hechos observados señalan hacia una idea que representa una posible solución. Esta idea suscita más observaciones. Algunos de los nuevos hechos observados se vinculan con los que se observaron previamente y llegan a servir para regir otras observaciones hechas respecto a su evidencia funcional. Este nuevo orden de hechos sugiere una idea modificada (o una hipótesis) que ocasiona nuevas observaciones cuyos resultados de nuevo determinan un nuevo orden de hechos, y así hasta que el orden existente es unificado y completado. En el curso de este proceso en serie, las ideas que representan posibles soluciones son puestas a prueba.[222]

No nos limitamos simplemente a recopilar y anotar «hechos». Si lo hiciéramos, no avanzaríamos en la investigación. Es más, lo que cuenta como «hecho» depende del modo específico de investigación. Para avanzar en la misma, para progresar hacia la articulación de problemas y el descubrimiento de sus soluciones, los hechos deben ser apropiadamente seleccionados y utilizados. Los hechos desempeñan un papel en la investigación y éste cambia a medida

que la investigación avanza.

Una investigación exitosa desemboca en conocimiento y el conocimiento ahora puede caracterizarse como el producto fundamentado y justificable de una investigación. Los productos pueden tener una doble función. Desde el punto de vista de una investigación específica, constituyen los objetivos o fines de la misma. Cuando se alcanza el conocimiento, una investigación concluye, pero en una nueva situación estos productos-fines pueden servir como medios para otra investigación posterior. Incluso nuevos descubrimientos e investigaciones pueden llevarnos a poner en cuestión la base de estos productos-fines. La caracterización del conocimiento como el producto fundamentado y justificable de una investigación pone de manifiesto algunos de los rasgos más destacados de la teoría deweyana de la investigación. Puede pensarse que Dewey se ha aproximado al «problema del conocimiento» desde el fin equivocado. Su aproximación invierte una de las formas principales en las que los filósofos profesionales han atacado el problema. Podemos pensar que primero debemos descubrir lo que son los rasgos distintivos del conocimiento y más tarde preguntar cómo se obtiene este conocimiento. Lo que distingue al verdadero conocimiento de la mera especulación es la manera en la que se relaciona con métodos para descubrirlo y probarlo. Hablar de conocimiento como algo divorciado del contexto de la investigación es desgajar el «conocimiento» de su contexto natural. Una buena parte de la esterilidad de la epistemología tradicional proviene de esta falsa abstracción. No hay rasgos intrínsecos que sirvan para demarcar el conocimiento genuino: es en el contexto de la investigación donde encontramos los criterios para evaluar las pretensiones de conocimiento.[223]

La caracterización del conocimiento en términos de su asertabilidad justificada destaca también la prioridad de las normas y los parámetros requeridos para obtener conocimiento. Estas normas y parámetros se obtienen y se justifican a través de la investigación. Podemos pensar que esto empuja a Dewey a un círculo vicioso. Sólo podemos distinguir conocimiento de pura especulación cuando presuponemos normas por las cuales se puede hacer tal distinción. Pero, si estas normas son en sí mismas justificadas en la investigación, sólo son posibles, entonces, presuponiendo a su vez

otras normas y parámetros, y así ad infinitum. Aunque Dewey admite y hasta insiste en la posibilidad de regresión, no hay nada vicioso en ella. La propia naturaleza de la investigación es tal que es posible cuestionar la legitimidad de toda norma. En nuestro trato con el mundo, gradualmente aprendemos los mejores medios para obtener y justificar conocimiento. Al final, las reglas y los métodos de procedimiento acaban por aprenderse e identificarse, sirviendo como principios rectores para ulteriores investigaciones, pudiendo ser revisados a la luz de las consecuencias de estas mismas investigaciones. Los principios regulativos de la investigación son continuamente redefinidos por investigaciones posteriores.

Podría, empero, objetarse que, a menos que nuestras normas tengan alguna justificación, nunca podemos estar absolutamente seguros de que el producto-fin de cualquier investigación específica sea conocimiento genuino. Esta objeción presupone un concepto de conocimiento que Dewey muestra como ilegítimo. A lo largo de la historia de la filosofía, la metáfora de la «fundación» ha ejercido una enorme influencia en la visión de los filósofos acerca de cómo debiera ser la validación de conocimiento. Ha habido una búsqueda de los cimientos absolutos que fundan y sobre los que construimos el edificio del conocimiento con absoluta certeza. Aunque este paradigma encarna la importante idea de que en toda investigación específica debe haber algunos puntos fijos desde los que partir y que son esenciales para validar las pretensiones de conocimiento, la metáfora de la fundación conduce a error al sugerir que debe haber puntos fijos absolutos o primeros principios. Dewey argumenta que nunca tenemos tales principios y, es más, que nunca podríamos tenerlos. Toda pretensión de conocimiento, sin importar lo básica que sea, está inserta en una compleja red de conceptos y juicios. Siempre es posible poner en cuestión y revisar algunos aspectos de esta trama conceptual. Pero lo más importante es que es una ilusión pensar que la validación de conocimiento requiere tal fundamentación absoluta. El conocimiento es validado en el contexto de la investigación y la investigación en sí misma es un proceso autocorrectivo. Esto resulta ilustrado claramente en el progreso del conocimiento científico. Sería absurdo decir que la ciencia nunca proporciona conocimiento porque siempre es posible que cualquier pretensión de conocimiento sea revisada o incluso abandonada. La posibilidad de tal revisión es esencial a la

investigación científica. Esto no entraña ningún tipo de escepticismo respecto a la posibilidad de conocimiento. Lo que cuenta como conocimiento en un contexto científico es precisamente lo que puede ser justificado y confirmado por los principios rectores de la investigación científica. El hecho de que estos principios en sí mismos puedan ser revisados no es razón para desesperar, sino más bien un permanente desafío para desarrollar principios mejor fundados y procedimientos de investigación más finos.

El espíritu del concepto de investigación de Dewey se resume en las siguientes palabras de Sellars: «El conocimiento empírico, así como su sofisticada extensión llamada ciencia, no es racional porque tenga una fundación, sino porque es una empresa autocorrectiva que puede poner cualquier afirmación en peligro, aunque no todas de golpe».[224]

Capítulo 9

Ciencia y valoración

Al trazar el desarrollo del pensamiento de Dewey, hemos visto su entusiasmo por la aplicación de los métodos científicos a las ciencias humanas y sociales. Dewey sostuvo que la principal influencia de Darwin sobre la filosofía había consistido en mostrar la posibilidad y la dirección de la aplicación del método científico a los problemas de la vida.

Sin los métodos de Copérnico, Kepler, Galileo y sus sucesores en astronomía, física y química, Darwin se habría encontrado desasistido para las ciencias orgánicas. No obstante, antes que Darwin, el impacto del nuevo método científico sobre la vida, la mente y la política no podía producirse, pues entre estos intereses ideales y morales y el mundo inorgánico se interponía el reino de las plantas y de los animales. Las puertas del jardín de la vida estaban cerradas a las nuevas ideas, y sólo a través de este jardín se accedía a la mente y a la política. La influencia de Darwin sobre la filosofía reside en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de lo vivo, permitiendo así que la nueva lógica se aplique a la mente, a la moral y a la vida.[225]

A lo largo de su vida, Dewey proclamó que la principal crisis de nuestro tiempo es resultado del divorcio de la ciencia y los valores. Dewey defendió la aplicación del método científico a la totalidad de los problemas humanos y sociales. Deseaba que llegara un día en el que esta aplicación fuera efectiva. Creía que la principal tarea de la filosofía de nuestro tiempo consiste en propiciar esta unión de ciencia, ética y filosofía social. Esta esperanza, un tema constante de su filosofía, es expresada del siguiente modo en La

reconstrucción de la filosofía:

Hasta que el dogma de tipos y especies fijos e inmodificables, de subordinación del individuo transitorio al universal o la clase, no fuera agitado en su encierro bajo la ciencia de la vida, era imposible que las nuevas ideas y los nuevos métodos se sintieran como en casa en la vida social y moral. ¿Acaso no parece ser la tarea intelectual del siglo XX dar este último paso? Cuando se dé, el círculo del desarrollo científico se cerrará y la reconstrucción de la filosofía será un hecho.[226]

Pero ¿qué significa esto? ¿Cómo podemos aplicar el método científico a nuestra vida social y moral? Muchos han creído que Dewey pensaba que podríamos conseguir una ciencia de la ética que fuera como cualquier otra ciencia, como la biología o la física, por ejemplo. Tal ciencia consistiría en observaciones y teoría en las que se pudiera descubrir y confirmar en la experiencia leyes científicas. Atribuirle tal visión es distorsionar lo que en realidad se proponía Dewey, quien instó a la aplicación del método científico a los problemas morales y sociales. Pero cuando vemos qué viene a significar concretamente esto en sus ideas nos damos cuenta de que, si bien Dewey sostuvo que el método científico debería impregnar nuestra vida social y moral, no afirmó, en cambio, que fuera posible una ciencia objetiva de la ética, ni cometió el error de pensar que «valor» o «bien» fueran el nombre de una propiedad empírica susceptible de ser descubierta por una ciencia empírica.

Apreciar el contexto de la discusión de los valores que hace Dewey (incluyendo todos los valores, ya sean morales, estéticos, religiosos, etcétera) nos permitirá recordar las líneas maestras de su naturalismo, especialmente su tratamiento de la inmediatez cualitativa. En nuestra aproximación anterior ya hemos dicho que hay tres sentidos de «fin» que Dewey distingue: primero, el término de una transacción natural; segundo, el fin-a-la- vista que es imaginativamente proyectado y deseado, y, tercero, la consumación de una experiencia controlada. Todas las transacciones naturales tienen sus propios y únicos fines cualitativos. En la experiencia

humana estos términos son la fuente de todo valor directo o inmediato. La existencia de estos valores inmediatos depende de complejas transacciones. En consecuencia, son precarios y contingentes, constituyen fines temporales. Cuando se produce un conflicto entre nuestros valores o deseos inmediatos, nos vemos confrontados con una situación en la que se requiere la decisión y la elección.

No somos, empero, criaturas que se sienten a esperar circunstancias fortuitas, en las que la naturaleza supuestamente nos traiga los bienes que apreciamos y desaparezcan las condiciones que encontramos desagradables. Podemos investigar y deliberar; somos capaces de formular fines a la vista –fines elegidos para resolver los conflictos de situaciones concretas y para causar la aparición de estados de cosas juzgados como deseables–. Estos fines a la vista están en parte determinados por las normas y los parámetros de nuestra experiencia compartida en comunidad y en parte por las demandas de la situación concreta en la que están implicados.

Allá donde hay un fin a la vista de cualquier tipo hay actividad afectiva-ideacional-motora. O bien, en términos del doble significado de valoración, hay una unión de apreciación con evaluación. La observación de los resultados obtenidos, de las consecuencias reales en su acuerdo o en su diferencia con fines anticipados o a la vista nos proporciona así las condiciones por las cuales los deseos y los intereses (y, así, las valoraciones) son madurados y sometidos a prueba.[227]

Tales experiencias son experiencias de consumación, caracterizadas por su integridad y completitud, experiencias impregnadas por una marcada cualidad estética. Las consumaciones tienen la cualidad de la finalidad, aunque no existan consumaciones últimas. A medida que vamos viviendo siempre hay conflictos y problemas, pero es importante darse cuenta de que hay y puede haber consumaciones –fines a la vista concretos que se llevan a cabo.

De este esbozo de los tres sentidos de «fin» emerge un doble

significado o distinción de «valor». Valoramos algo cuando tenemos un interés en ello, lo disfrutamos, lo apreciamos. «Valorar» en este sentido significa una experiencia directa o inmediata. Uno tiene valores, estimamos o promovemos objetos, experiencias o personas. El otro sentido de «valorar» –valoración– significa juzgar, evaluar, sopesar. La valoración es un proceso deliberativo que culmina en un juicio de valor. La diferencia entre estos dos sentidos de «valor» se ilustra mediante el siguiente ejemplo. Yo puedo disfrutar yendo a conciertos sinfónicos: éste es el tipo de experiencia que yo aprecio o valoro directamente. Pero cuando me enfrento a la pregunta de si debiera o no ir a un concierto esta noche, este valor inmediato puede entrar en conflicto con otros valores o deseos. Se requiere un juicio de lo que debería hacer aquí y ahora. Debo evaluar acciones alternativas a fin de decidir lo que debería hacer.

El tipo de situación en la que la valoración tiene lugar es una situación incompleta y que requiere alguna acción para completarla. Los juicios procedentes de la valoración son aquellos que se expresan mediante términos tales como «es mejor, más sensato, más prudente, correcto, aconsejable, oportuno, conveniente, etcétera, actuar así o asá».[228] El juicio dentro de tal situación es en sí mismo un factor que está determinando el resultado de la situación, pues nos dirige hacia algunos medios específicos para resolver la situación. Pero ¿cómo decidimos lo que debemos hacer? ¿Cómo penetra exactamente el elemento valorativo en nuestro juicio? El valor, resultado de la deliberación, no es algo que pertenezca a los objetos de manera inherente y que, por tanto, sea «descubierto». «Juzgar el valor de algo es embarcarse en instituir un determinado valor donde nada está dado de antemano.»[229] Algo adquiere valor en el proceso de valoración. Aun así, nos podemos preguntar «cómo es que esto ocurre». El problema nos remite al ejemplo que ya hemos visto en Dewey sobre la decisión de unirse o no a una huelga. Necesitamos saber qué es lo que vamos a sopesar en una situación y cómo vamos a evaluar diferentes cursos de acción alternativos. Y también necesitamos saber en qué manera la valoración se parece a la investigación científica. Dewey comienza a responder a estas preguntas cuando dice:

Existen deseos conflictivos y bienes aparentes alternativos. Lo que se precisa es encontrar el curso correcto de acción, el bien correcto. Por tanto, se exige una valoración, una observación de la estructura detallada de la situación, un análisis de sus diversos factores: la clarificación de lo oscuro, descartar los elementos más perentorios y vívidos, esbozar las consecuencias de los diversos modos de acción que se sugieren, considerar la decisión alcanzada como hipotética y tentativa hasta que las consecuencias supuestas que condujeron a su adopción hayan coincidido con las reales.[230]

Debemos examinar, en consecuencia, tanto las condiciones de la situación específica como las consecuencias de los posibles cursos de acción. Pero aún no es suficiente. Nos preguntamos todavía la relevancia de esta investigación en orden a juzgar, decidir y elegir. Se nos escapa todavía algo crucial. Si revisamos a cámara lenta lo que dice Dewey, creo que podremos captar una pista decisiva para encontrar este «eslabón perdido». Dewey escribió lo siguiente para especificar el tipo de situación en el que tiene lugar la valoración:

A veces todo bien inmediato o bien intrínseco retrocede. No nos enfrentamos con ningún bien indubitable. A veces nos encontramos a oscuras, preguntándonos qué deberíamos estimar intensamente. Entonces, empezamos a sospechar que aquello que apreciábamos incondicional y directamente en el pasado ya no es merecedor de nuestro aprecio, porque algo diferente ha surgido en nosotros o han cambiado las circunstancias. Ahora, en tal estado de cosas, podemos, claro está, confiarnos a la suerte. Podemos esperar un giro que nos proporcione de nuevo un objeto de estima al que aferrarnos. Pero a veces intentamos ir más allá por medio de la deliberación, produciendo tal bien. Nos proponemos formar una estimación de lo que sería bueno en la situación en caso de que pudiéramos conseguirlo. Hay que añadir a estas condiciones la condición ulterior de que no podemos estar seguros de que apreciaremos o nos gustará la cosa en cuestión hasta que no exista, por medio de un acto que siga a un juicio y tenemos entonces ante nosotros el tipo de situación de la que me estaba ocupando.[231]

Si prestamos atención a este pasaje, podemos ver el juego mutuo entre la valoración como experiencia inmediata directa y la valoración como investigación.

Cuando nos enfrentamos con situaciones prácticas que requieren acción podemos deliberar lo que deberíamos hacer. En este proceso nuestros valores inmediatos se transforman. Planteándolo en términos de deseos, podemos decir que a través de la deliberación nuestros deseos mismos son contruidos, formamos nuevos deseos. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre los valores anteriores a la deliberación y los que obtenemos posteriormente? Para Dewey, hay una grandísima diferencia. Es aquí donde nos acercamos al «eslabón perdido» que buscamos. La diferencia no consiste en el descubrimiento de ninguna nueva propiedad o valor-entidad, sino seguramente en que descubrimos que podemos influir racionalmente en nuestras decisiones y elecciones. La diferencia entre aquellos valores que alojamos sin reflexión y los que elegimos tras una deliberación es precisamente que los segundos están informados e iluminados por la deliberación. Se trata de bienes razonables y reflejan elecciones razonadas. Aunque valorar, en el sentido de apreciar, es algo directo e inmediato, no es, sin embargo, algo aislado de la deliberación. Por el contrario, nuestros valores directos pueden enriquecerse con los resultados de nuestra deliberación.

La deliberación es en realidad un ensayo imaginativo de varios cursos de acción. Abrimos el camino en nuestra mente a algún impulso, ensayamos en nuestra mente algún plan. Siguiendo su marcha en varios pasos, acuden a nuestra imaginación sus consecuencias posibles, y entonces aprobamos o no estas consecuencias, encontramos el impulso o el plan original bueno o malo. La deliberación es intensa y es activa, no matemática ni impersonal. He ahí el factor intuitivo, directo, presente en ella.
[232]

Al enfrentarnos a una situación práctica en la que se debe hacer algo pero no sabemos qué deberíamos hacer, podemos deliberar para conseguir una comprensión más esclarecida de la situación y de las consecuencias de posibles cursos de acción. El alcance y la libertad de cualquier deliberación específica se hallan limitados por las exigencias de la situación en sí. Nuestra decisión acerca de qué hacer no es algo que se siga «deductivamente» de nuestra deliberación, sino que existe una conexión íntima y racional entre nuestras deliberaciones y nuestras decisiones.

Antes de seguir con nuestro análisis sería útil tener un poco más claro lo que Dewey está haciendo en esta parte de su pensamiento. Su investigación no pretende ser un informe empírico de lo que hacemos cuando nos enfrentamos con una situación en la que haya un conflicto básico de valores. A menudo, tratamos ciegamente de escapar de estas situaciones, en lugar de deliberar. Dewey examina la valoración con el mismo espíritu con el que había examinado la investigación científica. Su pretensión es descubrir aquellos procedimientos que nos proporcionen los valores más inteligentes y preclaros. Hay, por tanto, un aspecto crítico o normativo en la discusión que Dewey realiza de la valoración. No está interesado solamente en describir las maneras en las que los hombres toman y «justifican» sus decisiones y elecciones; nos está diciendo cómo deberían embarcarse en una valoración. Pero sus propuestas o recomendaciones no son arbitrarias: se basan en lo que él considera las maneras más inteligentes e ilustradas por las que de hecho decidimos, elegimos y actuamos. A este respecto, Dewey nos recuerda a Aristóteles, que pensaba la ética como algo basado en una evaluación crítica de cómo actúan los hombres virtuosos.

Ya hemos alcanzado un punto en nuestra discusión en el que se hace necesario contemplar el contexto más amplio en el que tiene lugar la valoración. Para expresar esquemáticamente la propuesta deweyana podemos decir que x es valioso en una situación dada si y sólo si es deseado o apreciado tras una deliberación. Pero si consideráramos este esquema aisladamente, tal como hace buena parte del análisis ético, nos extraviaríamos en una representación distorsionada de la teoría de la valoración de Dewey. Porque se podría objetar que la fórmula « x es valioso en una situación dada si y sólo si es deseado o apreciado tras una deliberación» no se

sostiene por sí misma. ¿Acaso no deliberan también el criminal y el tirano? ¿Acaso no consideran cuidadosamente las consecuencias de sus acciones en situaciones concretas? Debe haber alguna manera de distinguir buenas de malas deliberaciones, de modo que nos vemos forzados a retroceder al problema de proporcionar algunos criterios independientes para lo que es bueno y lo que es malo. Es más, podría objetarse que existen algunos criterios para distinguir la verdadera deliberación de aquella que simplemente lo parece y que en realidad puede que sólo sea una racionalización. Y ¿qué decir de aquellas situaciones urgentes en las que sólo nos da tiempo a actuar pero no a deliberar?

Estas objeciones son, en lo esencial, sensatas. Pero en realidad no son objeciones a la perspectiva de Dewey. Nos ayudan, en cambio, a apreciar la verdadera fuerza de sus reflexiones sobre valores y proceso de valoración.[233] Decir que los hombres a menudo deliberan en situaciones morales o incluso que deberían hacerlo no es decir mucho. Lo que queremos saber es cómo deberíamos deliberar a fin de alcanzar una decisión inteligente y moralmente juiciosa. Es aquí donde encontramos los rasgos distintivos de la teoría deweyana de la valoración. Dewey creía que nuestras deliberaciones pueden impregnarse de un espíritu científico y que pueden ser efectivas si los hábitos, las disposiciones y las habilidades requeridos por la inteligencia son promovidos y desarrollados en nuestra vida social. Los hombres y las mujeres no se convierten en inteligentes o racionales sólo por la voluntad de serlo o porque se les diga que han de serlo: deben ser instruidos para ello y ésta es la función principal de la educación. La teoría de Dewey de la valoración conduce directamente a la acción social – desarrollando y reconstruyendo aquellas instituciones que promuevan el crecimiento de la inteligencia en la vida de la comunidad.

No hay fórmulas mágicas para resolver los problemas morales. Aquellos que buscan en la filosofía una guía definitiva sobre las decisiones que han de tomar y llevar a la práctica en situaciones específicas buscan algo que no encontrarán y que no pueden encontrar en ella. Ahora bien, aunque toda situación es única, hay algo similar en algunos aspectos entre todas las situaciones. En toda situación, usamos información y empleamos principios que sirven

como guías para deliberar. Estos principios son hipotéticos y flexibles; pueden ser modificados o abandonados en función de la experiencia. Son estables, sin por ello ser estáticos. En una situación particular, pueden funcionar como absolutos, pero lo que esto significa es que en una situación dada son tomados por básicos y fijos, aunque exista siempre la posibilidad de revisarlos en investigaciones posteriores.

Los principios, parámetros o guías se convierten en efectivos cuando resultan encarnados en los hábitos de vida y las reglas de la comunidad. El comportamiento moral es un comportamiento regido por reglas. Reglas que a veces son codificadas en leyes explícitas, reglas que forman parte del entramado de la vida comunitaria. Pero, aunque los hábitos, las costumbres y las reglas constituyan el entramado de la vida humana y social, también pueden ser ciegos, rígidos e irracionales o bien flexibles, hipotéticos y formados por la deliberación racional. Una buena parte de la discusión ética moderna ha estado plagada de brechas entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre lo descriptivo y lo emotivo, entre lo que pertenece al hábito y lo racional. En el corazón de estas dicotomías subyace el estrecho e infundado concepto de que la razón está separada de los aspectos emocionales y volitivos de la vida humana. A lo largo de su carrera, Dewey se dedicó a criticar sistemáticamente estos dualismos y divisiones. Quiso hacernos conscientes de un concepto más rico y amplio de razón –o, por usar su característico término: de inteligencia.

Nuestros valores, deseos y hábitos pueden ser no-rationales o incluso irracionales, pero no están separados para siempre de nuestra inteligencia. Pueden ser formados y transformados a través de deliberaciones inteligentes. Y podemos trabajar en pos de la realización de una comunidad en la que a cada individuo se le anime a desarrollar por completo su inteligencia.

La inteligencia consiste en la observación rigurosa, en la habilidad de descartar prejuicios privados a favor de un sesgo objetivo, en la capacidad de vislumbrar ideales por los cuales podamos resolver satisfactoriamente situaciones en las que emerjan conflictos, la capacidad de formular hipótesis relevantes y la disposición a revisarlas a la luz de nuevas experiencias. Una persona inteligente

es sensible a las exigencias prácticas de las situaciones y sabe hasta dónde llevar sus deliberaciones. En aquellas situaciones en las que se requiere una acción inmediata, la experiencia acumulada de la persona inteligente es lo que guía su acción.

El conjunto de disposiciones y rasgos de carácter que conforman la inteligencia debe ser cuidadosamente desarrollado por la práctica y con la ayuda de una guía. La inteligencia no se opone a los deseos: es el medio para liberar y dirigir el impulso y el deseo. «Lo que la inteligencia debe hacer al servicio del impulso no es servirle como un criado obediente, sino como su clarificador y liberador.»[234] La deliberación no consiste en luchar contra todos los deseos y las inclinaciones. Cuando deliberamos, rechazamos algunas cosas que apreciamos inmediatamente y llegamos a desear cuando alcanzamos a comprender sus conexiones y consecuencias, pero lo hacemos en orden a formular y conseguir fines a la vista que luego llegamos a desear, o, dicho con mayor precisión, que deseamos mediante deliberación. De este modo, nuestros deseos y nuestro yo resultan reconstruidos a través de la deliberación y de la acción.

Podemos ahora regresar a las preguntas que nos habíamos formulado al principio de este capítulo, en relación con la investigación científica de nuestra vida social y moral. La filosofía, como ya se ha indicado, no nos dirá qué decisiones tomar, pero puede intentar, en cambio, señalar cómo podemos tomar mejor esas decisiones. Debería quedar claro que cualquier información obtenida a través de la investigación científica puede ser crucialmente relevante para afrontar problemas morales y sociales concretos. Los filósofos a menudo no han sido capaces de apreciar hasta qué punto la información aportada por la investigación científica puede resultar decisiva para este tipo de situaciones. Por ejemplo, cuanto más sepamos acerca de las consecuencias del uso de armas nucleares, más informadas serán nuestras decisiones sobre el riesgo en que incurrimos al utilizarlas.

La investigación científica puede ser aún más relevante para nuestra vida moral y social. Dewey abogó por el desarrollo lo más amplio posible de las ciencias humanas y sociales no porque creyera que la información obtenida por estas ciencias pudiera de por sí resolver los problemas. El conocimiento científico que se obtiene por ellas sí

puede, en cambio, desempeñar un enorme papel en la determinación inteligente de nuestras decisiones, elecciones y acciones. Existe una tensión en la ética filosófica, que se remonta a Hume y a Kant, que enfatiza la distinción entre lo que es y lo que debería ser. Ésta es una distinción importante en la medida en que nos pone en guardia contra la tentación de identificar lo que es o ha sido con nuestras normas acerca de lo que debería ser. Pero también puede ser usada de mala manera. A veces se utiliza para «justificar» la pretensión de que cualquier información científica sobre el ser humano es totalmente relevante para «justificar» lo que debería hacerse. La dicotomía no es capaz de apreciar la conexión interna racional que hay entre nuestro conocimiento de lo que es la naturaleza humana y nuestras decisiones sobre el deber ser. El juego entre conocimiento del ser humano y deliberaciones sobre lo que debería ser se ve ejemplificado en los debates contemporáneos sobre derecho y psiquiatría. No diríamos que lo que podemos aprender de la psiquiatría sea irrelevante para nuestro comportamiento legal y moral; esta rígida compartimentación seguramente sería en sí misma irracional. A medida que conocemos más sobre la naturaleza y las condiciones de las enfermedades mentales, podemos diseñar mejores y más adecuadas leyes penales. Y podemos justificar nuestras propuestas de modificación del derecho apelando a lo que hemos descubierto y probado científicamente.

Podría objetarse que, si bien es verdad que la información obtenida por medio de la investigación científica puede ser relevante para tomar decisiones morales y sociales, esta información no dictamina por sí misma estas decisiones. Dewey estaría de acuerdo, pero esto nos conduce a la relación, más interesante e importante, entre la investigación científica y nuestra vida social y moral. La investigación científica no es moralmente neutral. Requiere una sensibilidad a situaciones concretas, una imaginación fértil, la voluntad de probar nuestras hipótesis y de someterlas a procesos públicos de confirmación, así como de rechazar o modificar hipótesis a la luz de nuevas experiencias. Éstos son los rasgos centrales que se requieren para tomar decisiones inteligentes y elecciones. «Amplia simpatía, afinada sensibilidad, perseverancia ante la dificultad, equilibrio de intereses, que nos habiliten para emprender el trabajo de análisis y decisión inteligente: todos estos

rasgos son los rasgos distintivamente morales –las virtudes o excelencias de la ética.»[235]

En resumen, lo que Dewey está recomendando es una norma acerca de cómo deberíamos deliberar. Es una norma basada en su apreciación de las virtudes requeridas por la investigación científica. Propone que estos mismos rasgos deberían ser desarrollados para la toma de decisiones morales y sociales. Esto es lo que Dewey quiso decir al sostener que el espíritu científico debe impregnar nuestra vida social y moral.

Debe haber quedado claro, entonces, que la concepción que Dewey tiene de la ciencia y de la valoración no es una dimensión aislada o compartimentada de su pensamiento. Ha de entenderse contra el trasfondo de su concepción de la naturaleza como algo que consiste en transacciones naturales interpenetrantes, que poseen sus propios fines cualitativos inmediatos. Al mismo tiempo, el análisis de la valoración nos conduce directamente a una consideración de las ideas de Dewey sobre la comunidad democrática y el proceso educativo –puesto que para que el espíritu científico se haga efectivo en nuestra vida social y moral debe ser alcanzado en el marco de la vida compartida de la comunidad, a través de sus instituciones educativas.

Capítulo 10

La comunidad, el individuo y el proceso educativo

Los filósofos pragmatistas se rebelaron contra el cartesianismo que afectaba (o, más bien, se diría que infectaba) la filosofía moderna. En 1868, Peirce escribió una serie de revolucionarios artículos en los que atacaba con virulencia el cartesianismo, al que consideraba como el cáncer de la filosofía moderna.[236] Su pretensión era demoler de un solo golpe los principales temas implicados entre sí en el cartesianismo: la dualidad ontológica entre alma y cuerpo; el individualismo subjetivo implícito en la apelación última a la verificación personal directa; el método de la duda universal que supuestamente conduce a verdades infalibles; la doctrina de que el lenguaje y los signos son disfraces externos del pensamiento; la doctrina de que lo difuso es irreal y de que la empresa filosófica consiste en conocer de modo claro y distinto una realidad completamente determinada, y, finalmente, de modo central, la doctrina de que podemos separarnos de nuestro sistema de signos y tener conocimiento, directo e intuitivo, de los objetos.[237] Peirce buscó una perspectiva filosófica comprehensiva que desafiase la tradición cartesiana –una perspectiva que pusiera el acento en la primacía de la «comunidad de investigadores».

Existe una conexión íntima entre los conceptos de la comunidad, lo real y la verdad:

Lo real es, pues, aquello a lo que, más tarde o más temprano, dan lugar la información y el razonamiento, y, por tanto, algo independiente de cualesquiera particularidades suyas o mías. Así, el origen mismo del concepto de realidad muestra que tal concepto implica de manera esencial la noción de una comunidad, que no

tiene límites definidos y es capaz de un determinado incremento de conocimiento. Y, de este modo, dos grupos de cognición –real y irreal– consistirían en aquello que por un lado, pasado el tiempo suficiente, la comunidad continuará reafirmando y, por otro, aquello que, bajo similares condiciones, continuará siendo negado. Con lo cual una proposición cuya falsedad nunca pudiera descubrirse y cuyo error, por tanto, fuera absolutamente incognoscible no contendría, bajo el principio que acabamos de enunciar, error alguno. En consecuencia, bajo estas condiciones, aquello que se piensa como lo real realmente lo es. No hay nada, pues, que nos impida un conocimiento de las cosas exteriores tal como son; lo más probable es que conozcamos de este modo en innumerables casos, aunque nunca podamos hacerlo de manera indubitable en un caso especial.[238]

Aunque Peirce enseñaba en Johns Hopkins por la época en la que Dewey estaba estudiando su doctorado, no fue una influencia directa en ese momento. Por aquel entonces, Dewey estaba cautivado por los misterios de Hegel. No obstante, a medida que el pensamiento de Dewey fue desarrollándose, se acercó cada vez más al espíritu de la filosofía de Peirce. El énfasis en lo social y en la comunidad, central en la perspectiva de Peirce y la piedra angular en la filosofía de Royce,[239] experimentó una vuelta de tuerca en la filosofía de Dewey.

La ponderación que Dewey hace de la importancia de la comunicación y de la comunidad se expresa claramente en *La experiencia y la naturaleza*:

De entre todas las cosas, la comunicación es la más maravillosa. El hecho de que las cosas sean capaces de pasar desde el plano de la atracción y la repulsión externas al de su revelación ante el hombre, y, por tanto, ante sí mismas, y el hecho de que el fruto de la comunicación sea la participación, el compartir, son una maravilla al lado de la cual hasta la transustanciación empalidece. Cuando tiene lugar la comunicación, todos los acontecimientos naturales quedan sujetos a nueva consideración y a revisión; son readaptados

para cumplir con los requisitos de la conversación, lo mismo si se trata de discurso público como de ese discurso preliminar llamado pensamiento.[240]

En nuestra anterior discusión sobre los distintos «planos» de las transacciones naturales, señalamos que la característica distintiva de la experiencia humana es la emergencia del lenguaje y de la comunicación. La categoría de lo «social» es la categoría filosófica inclusiva por antonomasia. Lo social, en tanto que categoría, señala la «más rica, completa y delicadamente sutil» forma de transacción natural.[241] En el nivel de los fenómenos sociales, las transacciones físico-químicas y psico-físicas adquieren una nueva relevancia. Cuando consideramos distinciones tales como lo «mental» y lo «físico» desde la perspectiva de lo social como la categoría filosófica más inclusiva, muchos de los problemas que giran en torno a esta distinción se disuelven, abriéndose, de esta manera, nuevas vías de investigación: «De lo mental, así como de lo físico y de lo orgánico, se puede decir que opera como factor incluido dentro de los fenómenos sociales, en tanto que lo mental es empíricamente discernible sólo allí donde la asociación se manifiesta en la forma de participación y comunicación».[242]

Aunque Dewey sostiene que lo social es una categoría distintiva, mantiene, a la vez, que esta categoría es compatible con un robusto naturalismo. Los fenómenos sociales guardan una continuidad con el resto de la naturaleza. Las transacciones sociales pueden distinguirse de otras transacciones naturales por las consecuencias que siguen a determinadas pautas de la asociación humana. Por ejemplo, los fenómenos lingüísticos no se explican como expresiones externas de procesos mentales y privados, sino que se explican a partir de la exploración del uso de determinados gestos, sonidos y señales. El pensamiento se analiza como un diálogo interno. La comunicación presupone y facilita el acuerdo básico y el hecho de compartir, basándose en la experiencia en común y en la actividad conjunta. En ella, no sólo hay un compartir experiencia racional o cognitiva, sino que también se comparten actitudes, emociones, deseos, normas y fines en común.

La comunicación es, en un aspecto, instrumental y, en otro aspecto, final. Es instrumental en la medida en que nos libera de la operación en otro modo aplastante de los acontecimientos y nos permite vivir en un mundo de cosas que tienen significación. Es final en cuanto es una participación en los objetos y las artes valiosos para una comunidad, participación mediante la cual se realzan, ahondan y consolidan las significaciones en el sentido de una comunión.[243]

La idea de comunidad –desarrollada a través de esa «comunidad de investigadores» que tan fundamental fue para Peirce y de la «Gran Comunidad» que Royce vislumbró como el verdadero significado del ideal cristiano del reino del cielo en la tierra– resulta investida en el pensamiento de Dewey de un giro fundamentalmente práctico, en relación con su concepto de comunidad democrática.

En sus discusiones sobre la democracia, Dewey enfatizó el papel de la vida en comunidad: «Una democracia es más que una forma de gobierno; es fundamentalmente una forma de vida en asociación, de experiencia conjunta comunicada».[244] Dewey aísla dos rasgos que caracterizarían a una sociedad democráticamente constituida: la acogida a posiciones diversas sobre un interés común, con una fuerte confianza en el reconocimiento de intereses mutuos en el control social, y un «continuo reajuste a través de la confrontación con nuevas situaciones producidas por una variedad de encuentros».[245] El término «democracia» posee para Dewey un sentido característicamente moral: es un ideal moral. Como tal, supone «la creencia en la capacidad de la experiencia humana para generar objetivos y métodos mediante los cuales la experiencia posterior se acreciente y enriquezca».[246]

Dewey no oculta el hecho de que este concepto de democracia y la correspondiente fe en ella son expresión de una herencia americana común. Ahora bien, Dewey añade algo nuevo a nuestra comprensión de la democracia: su alianza con el espíritu científico.

Está en la naturaleza misma de la ciencia no tanto el tolerar como

el dar la bienvenida a la diversidad de opiniones, a la vez que insistir en que la investigación aporta evidencia de hechos observados con el fin de efectuar un consenso de conclusiones –e, incluso entonces, la conclusión está sujeta a la condición abierta y sometida a escrutinio público por posteriores investigaciones–. No sostengo que ninguna democracia existente haya hecho alguna vez un uso adecuado o completo del método científico a la hora de decidir sus políticas. Pero la libertad de indagación, la tolerancia de diversos puntos de vista, la libertad de comunicación, la distribución de lo descubierto a todo individuo considerado como el último destinatario[247] intelectual, se encuentran implicadas tanto en el método democrático como en el científico.[248]

El futuro de la democracia se encuentra «aliado con la expansión de la actitud científica».[249] La ciencia sólo puede funcionar en el seno de una comunidad en la cual las normas de la investigación científica sean aceptadas y probadas por procedimientos autocorrectivos. La democracia requiere, además, la asunción de valores compartidos que sean a la vez estables y flexibles, de modo que no sólo se trata de tolerar la crítica pública, sino de promoverla.

A veces se ha criticado que, debido al énfasis que pone Dewey en lo social y en el papel de la comunidad, desatiende la importancia de lo privado y del individuo. En otras palabras, en su intento de sortear los males de un excesivo subjetivismo, Dewey perdería la perspectiva propia de las filosofías que se concentran sobre el individuo.

No cabe duda de que, al combatir el subjetivismo en todos los frentes, Dewey se concentró sobre lo social como una categoría. Pero la acusación de que descuidara el papel del individuo simplemente no es cierta. Tal como ha sugerido un estudioso de Dewey, es posible contemplar el conjunto de su filosofía desde el punto de vista de la «autorrealización del ser humano mediante la interacción con la naturaleza».[250] Dewey arremete contra las filosofías individualistas, pero no porque prime lo social en oposición a lo individual, sino más bien porque los tiempos en los que reflexionó requerían un nuevo concepto de individualismo. La

vida de Dewey abarcó un periodo de cambios radicales en Estados Unidos. De manera muy aguda, fue capaz de percibir que el fortuito conjunto de circunstancias que había hecho nacer la democracia en su país iba desapareciendo a marchas forzadas. El tipo de «formas de vida e instituciones que una vez fueron el producto natural, casi inevitable, de una serie de condiciones afortunadas tienen ahora que forjarse merced a un consciente y firme esfuerzo».[251]

Las propias instancias que en un principio se consideraron los agentes motores de la libertad democrática eran ahora las que planteaban las amenazas más serias a la democracia. La extensión de la alfabetización, la efectividad de todas las formas de «comunicación», hacían ahora posible «crear una opinión pseudo-pública, socavando la democracia desde dentro».[252] Los viejos eslóganes del *laissez faire*, que en su día tuvieron un efecto importante y positivo, se utilizaban ahora con el fin de «justificar» prácticas perjudiciales para una democracia creativa. Tanto los Padres Fundadores como los liberales del siglo XIX no fueron conscientes de hasta qué punto todo el conjunto de instituciones políticas y económicas es capaz, cuando carece de dirección controlada, de crear una sociedad alienada; una sociedad que desgasta la comunicación compartida y directa, cara a cara, así como las responsabilidades individuales necesarias para que haya una democracia efectiva. El alegato que, en 1940, hizo Dewey a favor de «un esfuerzo consciente y firme» es hoy día incluso más relevante que entonces.

Pero ¿cuál es el estatus del individuo para Dewey y cuál es el papel de la libertad humana individual en la comunidad democrática? Esta pregunta no sólo tiene importantes implicaciones políticas y morales, sino que también tiene ramificaciones metafísicas. Nuestra individualidad se fundamenta en la propia naturaleza de aquello que somos.

La acción de preferir, en el sentido de un comportamiento selectivo, es un rasgo universal de todas las cosas, de los átomos y las moléculas, así como de las plantas, los animales y el hombre. Las distintas existencias, hasta donde alcanzamos a decir «universalmente», quedan frías e indiferentes ante la presencia de

ciertas cosas, mientras que reaccionan enérgicamente, ya sea de modo positivo o negativo, ante otras... El comportamiento selectivo es la evidencia de al menos una rudimentaria individualidad o carácter único en las cosas.[253]

Este comportamiento selectivo es la base para comprender aquello distintivo de la individualidad humana, a saber, la elección. «La elección es más que el simple carácter selectivo del comportamiento, pero como mínimo es eso.»[254]

Y ¿qué más hay en la elección? A medida que ascendemos en los niveles de transacciones naturales desde lo inanimado a lo animado, y desde los animales al hombre, se dan una variedad y una complejidad crecientes de reacciones selectivas. La manifestación de estas reacciones o preferencias se convierte, con la emergencia del hombre, en una función de su historia al completo: «un hombre es susceptible, sensible, a una gran variedad de condiciones y padece experiencias opuestas y diversas –que los animales no experimentan».[255] Las diferencias aquí son diferencias de grado, puesto que hay una continuidad entre toda la naturaleza. Las preferencias humanas no son sólo variadas e intercambiables, sino que a veces emergen preferencias alternativas en conflicto entre sí. Fuera de estas preferencias en conflicto, la formación de una nueva preferencia a menudo es requerida en el interior de situaciones prácticas específicas. A medida que entendemos las maneras en las que se formulan nuevas preferencias, vamos aproximándonos a la comprensión de lo distintivo de la elección. Observación, anticipación y perspectiva moldean la formación de nuevos deseos, preferencias y reacciones. «En la medida en que tanto una historia vital variable, como una perspectiva inteligente y una anticipación penetran en ella, la elección significa una capacidad para cambiar preferencias de manera deliberada.»[256] La hipótesis de Dewey es que estos dos factores –una historia vital variable y la posibilidad de anticipación inteligente– son los rasgos esenciales de la elección humana. La individualidad humana se manifiesta en la elección, y la propia elección es dependiente de las transacciones naturales que configuran la historia vital del hombre y sus deliberaciones inteligentes.

La individualidad es, en un primer momento, espontánea y carente de forma; es potencialidad, una capacidad de desarrollo. Aun así, es una manera única de actuar en y con un mundo de objetos y personas. No es algo completo en sí, como un armario o un cajón secreto en un escritorio, lleno de tesoros esperando a ser concedidos al mundo. Dado que la individualidad es una manera distintiva de sentir los impactos del mundo y de mostrar sesgos preferenciales en respuesta a estos impactos, adquiere perfil y forma sólo mediante transacción con condiciones reales.[257]

La visión que Dewey tiene de la individualidad como una potencialidad indica claramente su insatisfacción con el liberalismo clásico y señala el camino de su propia filosofía positiva de la libertad. El problema del liberalismo clásico es que entiende al hombre como poseedor de un acervo relativamente fijo de derechos y poderes que serían llevados a la práctica en cuanto se eliminase una serie de limitaciones externas. El desafío principal, por tanto, para el liberalismo clásico es asegurar el mínimo de influencia exterior sobre el individuo por parte de las instituciones sociales y políticas. La verdadera falacia del liberalismo clásico «reside en la noción de que los individuos tienen por nacimiento y de modo natural tales acervos de derechos y poderes, de modo que el anhelo liberal es que todo cuanto se requiere por parte de las instituciones y las leyes sea la eliminación de las obstrucciones que éstas presentan al libre juego del equipamiento natural de los individuos».[258] En su contexto histórico, tal liberalismo desarrolló un papel fundamental en el desafío y la revolución contra ciertas instituciones sociales y políticas. Pero en tanto que posición filosófica relevante para nuestras nuevas condiciones es defectuosa: no percibe la poderosa influencia que todas las instituciones sociales ejercen, modelando sutilmente la calidad y el tipo de individualidad humana que se expresan en ellas. Dewey creía firmemente que, si no se dirige deliberadamente el curso de las instituciones sociales, económicas y políticas, el resultado puede ser una deshumanización y una alienación crecientes. El hombre puede terminar por convertirse en una criatura cuyas preferencias son, en efecto,

controladas por fuerzas y poderes ajenos a ella. En el momento en el que apreciamos el grado en el que la calidad de la individualidad humana es afectada por las transacciones sociales en las que el hombre se encuentra a sí mismo, entonces somos capaces de ver lo que se debe hacer en aras de la realización creativa de la individualidad humana. En suma, nos situamos al filo de entender el papel de la libertad humana.

La libertad se basa en la posibilidad de la elección humana, pero implica algo más que esta posibilidad. La libertad requiere el poder efectivo de actuar de acuerdo con una elección.

Hay una conexión intrínseca entre la elección como libertad y el poder de acción como libertad. Una elección que inteligentemente manifiesta individualidad expande el ámbito de la acción y esta expansión a su vez proporciona a nuestros deseos una perspectiva y una prospectiva mayores, haciendo la elección más inteligente. Hay un círculo, pero se trata de un círculo que se expande o, si se prefiere, una espiral en crecimiento.[259]

Esta íntima conexión entre la libertad como elección y la libertad como el poder de actuar de acuerdo con la elección requiere el desarrollo deliberado de aquellas instituciones que harán la elección inteligente y la acción efectiva. Dewey lo resume del siguiente modo:

La posibilidad de la libertad está firmemente enraizada en nuestro ser. Forma unidad con nuestra individualidad el hecho de que somos únicos y no imitadores o parásitos de otros. Ahora bien, como cualquier otra posibilidad, ésta debe ser efectuada. Y, como cualquier otra, debe serlo a través de la interacción con condiciones objetivas. La cuestión de la libertad política y económica no es un añadido o una idea de última hora, ni mucho menos una desviación o excrecencia en el problema de la libertad personal. Las condiciones que dan forma a la libertad política y económica se

requieren para realizar la potencialidad de la libertad que cada uno de nosotros porta consigo, en su propia estructura.[260]

Toda su discusión acerca de la individualidad, la elección y la libertad ilustra con elegancia los rasgos típicos del pensamiento de Dewey, revelando el estilo distintivo de sus investigaciones filosóficas. Comenzando con un análisis metafísico del comportamiento selectivo característico de todas las existencias, Dewey esboza una perspectiva naturalista de la emergencia de la elección humana. Esto, a su vez, le conduce a la consideración de la naturaleza y la realización efectiva de la libertad humana –una realización que puede alcanzarse sólo mediante una apropiada transacción con condiciones objetivas tal como están materializadas en instituciones políticas y económicas–. Aquí podemos observar cómo los altos vuelos de la especulación desembocan en un distintivo giro práctico: hay un continuo movimiento de la teoría a la práctica, del pensamiento a la acción. Es más, la exploración de la naturaleza de la valoración, el papel de la comunidad –específicamente el de la comunidad política– y el análisis de la libertad humana nos conducen hacia el más importante medio para la acción social: la educación. La filosofía nos lleva inevitablemente hacia la teoría de la educación. Para Dewey, «si concebimos la educación como el proceso por el que se forman disposiciones fundamentales, intelectuales y emocionales hacia la naturaleza y nuestros semejantes, la filosofía debe incluso ser definida como la teoría general de la educación».[261]

Esta teoría general de la educación no es una rama especial y periférica de la filosofía; puede identificarse con el conjunto de la filosofía. Para nosotros, esto significa que, cuando volvemos nuestra atención hacia las opiniones de Dewey sobre educación, no estamos abordando un objeto de estudio especial, sino sólo haciendo explícito aquello que ha estado implícito a lo largo de nuestro estudio de la filosofía de Dewey.

Al trazar el desarrollo intelectual y social de Dewey, hemos visto ya que en sus escritos sobre educación expresó su aguda crítica hacia los excesos de la «vieja» y la «nueva» educación. Se opuso a la artificialidad y el carácter externo de las aproximaciones

tradicionales a la educación, que enfatizaban la estructura y el contenido del currículo, y que consideraban el proceso educativo como la imposición de estos estudios a un niño reactivo. Pero Dewey fue igual de crítico –y este punto no debe exagerarse, ya que todavía hoy se piensa que es el pensamiento de Dewey– con los excesos de una educación progresista en la medida en que se orienta hacia el niño y enfatiza el papel de éste en la determinación de lo que quiere estudiar. Una visión así sentimentaliza e idealiza al niño, al tiempo que no logra apreciar el grado en el cual su experiencia todavía es inmadura. Dewey nos dice que «hacer lo que a uno le viene en gana equivale a eximirle de las verdaderas iniciativas e independencia intelectuales», y que cuando se permite una ilimitada expresión libre los niños «gradualmente tienden a volverse apáticos, para finalmente aburrirse, al tiempo que se produce una ausencia de desarrollo acumulativo y progresivo de poder y de logros reales de resultados».[262] Por el contrario, Dewey sostiene la necesidad de guía, dirección y orden. La educación es, o debiera ser, un continuo proceso de reconstrucción, en el que existe un movimiento progresivo desde la inmadurez del niño a la experiencia que se va haciendo cada vez más significativa, más sistemática y más ordenada. Lo que Dewey quiere decir con esto debe entenderse en el marco de toda nuestra discusión sobre el significado de la experiencia y su transacción con el resto de la naturaleza. Una educación así sólo puede alcanzarse bajo la guía inteligente del profesor.

El núcleo de la teoría de la educación de Dewey se remonta a la práctica de otro educador, Sócrates. En los primeros diálogos de Platón vemos a Sócrates embarcado en diversas conversaciones con los jóvenes de Atenas. Sócrates, sensible a las diferencias de sus interlocutores y consciente de sus potencialidades y limitaciones, extrae con maestría sus intereses naturales, introduciéndolos gradualmente en las sutilezas del análisis detallado. En el *Lisis*, la conversación se desplaza desde una discusión acerca de carros, vida familiar y amigos a un auténtico examen acerca de una materia más abstracta y compleja: la naturaleza de la amistad. Sócrates controla siempre el diálogo: usa lo que le es familiar e interesante a Lisis y a Menexeno para desarrollar sus capacidades intelectuales, orientándolos hacia un pensamiento más sistemático. Lo que no puede obviarse en la teoría educativa de Dewey, y a menudo se

hace, es su insistencia en tener objetivos claros y una buena guía durante el adiestramiento en el arte del pensamiento crítico, la más difícil de todas las artes.

Resultaría insuficiente enfatizar simplemente la educación como una deliberada reconstrucción de experiencia, a menos que tengamos una idea clara de qué metas o fines a la vista han de ser alcanzados. Podríamos resumir la meta bajo la rúbrica «inteligencia», pero esto resultaría un término vacío a menos que tengamos en mente el sentido distintivo de inteligencia que Dewey ha desarrollado a través de su filosofía. Hemos visto que la inteligencia no ha de identificarse con un concepto estrecho de razón, concebida como la capacidad de hacer inferencias y extraer conclusiones a partir de premisas explícitamente establecidas. La inteligencia consiste en un conjunto de hábitos flexibles y en constante crecimiento que implican la sensibilidad. Consiste en la capacidad para discernir las complejidades de las situaciones, en la imaginación que se ejerce al contemplar nuevas posibilidades e hipótesis, la voluntad de aprender de la experiencia, la justicia y la objetividad al enjuiciar y evaluar opiniones y valores en conflicto, y, finalmente, en tener el coraje de cambiar nuestra propia perspectiva cuando así lo requieren las consecuencias de nuestras acciones. Toda educación es educación moral, entendiendo «moral» en ese amplio sentido que implica la evaluación inteligente. Otra manera de decirlo sería que la función de la educación es la de hacer posible la realización efectiva del espíritu científico en todas las fases de la vida humana. Tal cosa sólo se puede alcanzar cuando los criterios o parámetros requeridos por la investigación científica se hacen parte de la vida compartida de una comunidad –la comunidad democrática–. En nuestras instituciones formales educativas debemos crear el tipo de comunidad que fomente el desarrollo de esta inteligencia científica. No hay una manera simple o automática de alcanzar esta meta, porque el desarrollo de la inteligencia descansa sobre una sutil transacción con el entorno social del niño. La única manera en la que los adultos controlan conscientemente el tipo de educación que el ser aún no maduro tiene es controlando el entorno en el que actúan.

Es tarea de la escuela, en la medida de lo posible, apartar los rasgos indeseables del entorno existente de una posible influencia sobre los hábitos mentales y las actitudes. Establecer un medio purificado de acción... A medida que una sociedad se torna más ilustrada se da cuenta de que es responsable, no de transmitir y conservar el total de sus logros, sino sólo de aquellos que hagan mejor una sociedad futura. La escuela es el agente central para lograr este fin.[263]

Podemos apreciar claramente que Dewey no está defendiendo una aquiescencia con el statu quo o el ajuste a las instituciones existentes, tal como algunos de sus críticos han sostenido. Es precisamente porque la escuela puede llegar a ser el medio más efectivo de reforma social, haciendo una sociedad más inteligente y más humana, por lo que Dewey le asigna esta importancia. Se ha puesto de moda criticar la educación estadounidense por haber estado excesivamente influida en el último medio siglo por las ideas de Dewey. Pero sería más exacto decir que, puesto que nuestras escuelas han fracasado a la hora de desarrollar hábitos tenaces de inteligencia,[264] no han logrado verse influidas por lo que es el rasgo más básico del concepto que Dewey tiene de la función de la educación en una sociedad democrática.

Capítulo 11

Lo artístico, lo estético y lo religioso

En 1934, Dewey publicó *El arte como experiencia*. Por aquel tiempo, los clichés acerca del pragmatismo, el instrumentalismo y el naturalismo se habían vuelto tan arraigados, que muchos seguidores y críticos de Dewey se sorprendieron ante esta obra. Después de todo, ¿acaso no era el filósofo Dewey quien se había concentrado más sobre medios, métodos e instrumentos que sobre fines y goce estético?, ¿acaso, en su preocupación por los problemas sociales y prácticos, no ignoraba los logros y las consumaciones de la vida?, se preguntaban unos y otros. Un crítico simpatizante de Dewey llegó a exclamar: «¿Es que ha invertido Dewey su hegelianismo en los últimos años? ¿O es que yo he comprendido tan poco el pragmatismo que sólo he visto la mitad de él y quizá la de menor importancia?». [265]

Esto es precisamente lo que les había pasado a muchos intérpretes de Dewey, que no habían entendido el carácter del concepto deweyano de pragmatismo y de experiencia. Es cierto que en *El arte como experiencia* Dewey regresó a una pormenorizada consideración de las artes, del papel de lo artístico y de los aspectos estéticos de la experiencia, pero ya habían estado presentes a lo largo del desarrollo de su teoría de la experiencia. Si no comprendemos la función de estos asuntos en su pensamiento, perdemos de vista el sentido de toda la filosofía de Dewey. Ya hemos comentado la importancia de esta dimensión del pensamiento de Dewey en nuestra discusión sobre la inmediatez cualitativa y en nuestra atención a las fases consumatorias de toda experiencia. En *El arte como experiencia*, Dewey retomó la cuestión de la experiencia, reformulando los fundamentos de su posición a través del tratamiento del ritmo y la interpenetración en las fases instrumentales y de consumación de la experiencia.

Podemos aproximarnos a la teoría deweyana del arte y de la experiencia estética tomando parte en su dialéctica con la filosofía griega. Aunque los filósofos griegos mostraron una alta apreciación de la dimensión estética de la vida, Dewey considera que son culpables de haber confundido categorías estéticas y racionales. Cuando vimos anteriormente las ideas griegas sobre la experiencia, ya anotamos la presencia de la distinción entre lo práctico y lo teórico. Lo práctico, especialmente en el esquema aristotélico, designa las artes de hacer y de fabricar, mientras que lo teórico se relaciona con el conocimiento y en última instancia con el conocer en su forma más elevada –la contemplación.

El arte nació de la necesidad, de la carencia, de la privación, de la imperfección, mientras que la ciencia –la teoría– manifestaba la plenitud y la integridad del Ser. De este modo, la visión despreciativa de la experiencia coincidía con una concepción que situaba a la actividad práctica bajo la teórica, considerando a la primera dependiente y motivada desde el exterior, marcada por la deficiencia de ser real, mientras que la segunda era independiente y libre, porque era completa y autosuficiente, esto es, perfecta.[266]

El tipo más excelso de conocimiento es la contemplación de las formas perfectas o de los universales. El proceso de conocer se consume en la contemplación pura del ser o de la realidad. «La filosofía griega, así como el arte griego, es un monumento al deleite de lo que está acabado, en medio de un mundo de tensión, lucha e incertidumbre, precisamente en aquello que, una vez que está acabado, no nos entrega a los inseguros azares de lo que está todavía en marcha.»[267] La crítica de Dewey estriba en que los griegos confundieron el goce inmediato de la dimensión estética de la experiencia con el conocimiento o con la experiencia cognitiva. Los griegos hipostasiaron objetos de goce inmediato, convirtiéndolos en realidad trascendente. «Tal fue la transformación de la contemplación estética efectuada en Grecia por la reflexión.»[268] En el trasfondo de sus ideas sobre conocimiento como contemplación, se halla la metáfora epistemológica del espectador, que ha dominado una gran parte de la filosofía.

Mediante esta metáfora, se concibe el acto último del conocimiento como la contemplación o el «ver», en los que el objeto de conocimiento es iluminado. Ésta es la metáfora o modelo de conocimiento que Dewey criticó en sus escritos, reemplazándolo por otro que funciona mediante la marcha de la investigación autocorrectiva. Aunque Dewey pensaba que hubo buenas razones para el desarrollo de una cosmovisión como ésta en el mundo griego, constató también que hoy necesitamos una transformación de esta perspectiva, en el sentido de que debemos desarrollar una nueva interpretación de las perspectivas articuladas en la cosmovisión griega.

La doctrina de que los fines, considerados como las formas últimas de la realidad, son los objetos del verdadero conocimiento

tuvo su juicio final con la revolución científica del siglo XVII [...]. Se atacó a las esencias y las formas por ocultas, y, en cuanto a las «causas finales», o se las negó por completo o se las relegó a una región divina demasiado elevada para el conocimiento humano. La doctrina de los fines naturales quedó desplazada por una doctrina de los designios, los fines a la vista, los propósitos conscientes contruidos y albergados en mentes individuales independientemente de la naturaleza.[269]

Cuando la influencia de la física moderna se hizo efectiva, la teoría clásica de las formas se tornó remota, difusa y finalmente desechada. Pero, tal como ya hemos visto en la discusión sobre la cualidad inmediata, la nueva «filosofía científica» contenía sus propias paradojas. El estatuto de los fines inmediatos se convirtió en motivo de perplejidad filosófica. No parecía quedar lugar para ellos en un mundo objetivo, público, científico. Las mismas cualidades que los griegos estimaron como la más alta expresión de la realidad eran ahora condenadas a lo privado, lo subjetivo, lo meramente mental. Dewey se pregunta:

¿Es éste el derrumbamiento de las teorías clásicas de la existencia?
¿Habrá que abandonar la fe en los fines entrañados por la naturaleza misma, o que perseverar en ella tan sólo después de un acabado examen de la naturaleza del conocimiento que, partiendo del propósito consciente de conocer, acabe por inferir que el universo es la grandiosa realización no-natural de un propósito consciente? ¿O habrá en la metafísica antigua un elemento de verdad susceptible de ser extraído de ella y afirmado de nuevo?
[270]

Dewey creía más bien esto último. Ahora bien, para extraer este elemento debemos apreciar cómo el desarrollo de la ciencia experimental ha transformado nuestra escena intelectual. La lección más importante que hay que aprender de este desarrollo es que la distinción griega entre teoría y práctica ya no se sostiene. La ciencia experimental nos ha enseñado que el conocimiento científico es una forma de actividad, una práctica –un arte–. La teoría deweyana de la investigación ha girado en torno a este cambio fundamental, constituyendo un intento de articular los modos en los cuales el conocimiento es un arte. Dicho con pocas palabras: por un lado, la teoría del conocimiento como contemplación y, por otro, la práctica o el arte como algo limitado a formas más bajas del hacer o del fabricar es una distinción que ya no puede mantenerse. Según Dewey, si las implicaciones de la nueva manera de entender la investigación y su papel en la vida humana fueran completamente desarrolladas,

se vería entonces que la ciencia es un arte, que el arte es una práctica y que la única distinción que vale la pena trazar no es la que hay entre la práctica y la teoría, sino la que hay entre las formas de la práctica que no son inteligentes, no intrínseca y directamente susceptibles de que se las goce, y las que ahora están pletóricas de significaciones de las que se goza. Cuando alboree esta visión, será un lugar común el que el arte –la forma de actividad cargada de significaciones susceptibles de que se las posea y goce directamente– es la acabada culminación de la naturaleza y que la «ciencia» es en rigor un sirviente que lleva los acontecimientos

naturales a feliz término. Así desaparecerían las sensaciones que conturban al pensamiento actual: la división de todas las cosas en naturaleza y experiencia, de la experiencia en práctica y teoría, arte y ciencia, del arte en útil y bello, ancilar y libre.[271]

Si la noción de práctica o arte puede ampliarse hasta incluir no sólo aquello que los griegos reconocían como arte, sino también el arte de saber en todas sus variedades, entonces ¿qué lugar, si es que lo hay, queda para el disfrute contemplativo de fines que los griegos consideraron como la forma más elevada de conocimiento? El pasaje anterior sugiere la respuesta. Los griegos estaban en lo cierto al apreciar la importancia de las consumaciones, del disfrute estético directo de cualidades inmediatas. Pero estas cualidades no son expresiones de una realidad trascendente, ni este disfrute es una forma de conocimiento. Las consumaciones, y el disfrute directo de la cualidad estética, deben entenderse en el ritmo de la experiencia, un movimiento que va desde los conflictos y los problemas que emergen en el transcurso de los procesos de experiencia hasta las perfecciones y las consumaciones de éstas. Éstos son los fines o consumaciones dentro de la experiencia. Como tales, se trata de fines naturales, no de fines que ya hayan sido fijados en el marco de una determinada jerarquía; son fines realizados a través de la transformación directa de la experiencia. No sólo puede entenderse toda investigación y toda vida como arte –esto es, como una actividad dirigida–, sino que la cualidad estética no se limita a un tipo especial de experiencia: impregna todas ellas.

Hay una fase consumativa de la investigación científica de la misma manera que la hay en la valoración deliberativa. Toda experiencia integral, todo aquello que sea distintivamente una experiencia, se dirige hacia una clausura, un final, un cumplimiento. En consecuencia, «ni lo práctico ni lo intelectual son los enemigos de lo estético. Por un lado, lo son la monotonía, la lasitud de fines vagos, la sumisión a la convención en la práctica y en los procedimientos intelectuales. Por el otro, la reseca abstinencia, la sumisión coaccionada, la terquedad unilateral y la disipación. Ambos son desviaciones en direcciones opuestas de la unidad de una experiencia».[272] Desde este punto de vista, lo «artístico» como

producción y lo «estético» como cumplimiento y consumación son conceptos aplicables a toda experiencia. Es más, en la filosofía de Dewey hay la prescripción de que toda experiencia debería ser más artística y estética. Las experiencias en las que pensamos como distintivamente estéticas difieren de otras experiencias en grado, no en tipo.

Hay situaciones en las cuales dominan rasgos autoclausurados, discretos, individualizados. Constituyen el asunto de las investigaciones estéticas, y toda experiencia es estética en la medida en que es final, o emerge no permitiendo la búsqueda de cualquier otra experiencia. Cuando esta completitud es lo más destacado, la experiencia se califica como estética.[273]

La importancia de la posición de Dewey respecto a la dependencia mutua de lo artístico y lo estético en toda experiencia puede ser clarificada tomando en consideración su afirmación de la continuidad entre medios y fines. La perspectiva específica que Dewey critica es la que realiza una distinción abrupta entre medios y fines, considerando así que los primeros son completamente independientes de los segundos. «Medios» y «fines» no se refieren a diferentes grados de realidad o de ser. Se refieren a la misma realidad, que es concebida desde diferentes perspectivas. Una ilustración simple nos lo aclarará. Cuando una persona construye una casa, el fin a la vista no es ninguna meta remota o final que se consiga tras el desarrollo de una serie de actos inconexos.

El fin a la vista es un plan que opera simultáneamente, seleccionando y disponiendo materiales. El cemento, el ladrillo, la piedra, la madera y el mortero sólo son medios en cuanto el fin a la vista está encarnado en ellos, en el darles forma. Literalmente, son el fin en su presente estado de realización. El fin a la vista está presente en cada etapa del proceso: como significación de los materiales usados y de los actos realizados. Sin su presencia informante, no son en absoluto «medios», sino simples condiciones

causales extrínsecas.[274]

Aunque la compleción de la casa es el fin o cumplimiento de los actos implicados en su construcción y, en consecuencia, es una consumación relativa a una situación específica, puede funcionar como medio en alguna experiencia ulterior. Los medios, pues, no son meros antecedentes externos o accidentales en el acaecimiento de algo distinto a ellos, al igual que los fines no son independientes de lo que los precede. «Una verdadera instrumentalidad para algo es siempre un órgano de un fin.»[275] En respuesta a la crítica de que el continuo entre medios y fines conduce a un regressus ad infinitum porque no hay fin que no sea también medio, Dewey nos dice que debemos mirar siempre al contexto específico en el que los medios y los fines se distinguen.[276] Aparte de situaciones en las cuales hay una tensión entre una persona y sus condiciones medioambientales, no habría ocasión para formar fines a la vista y medios para llevar a la práctica las consecuencias elegidas como fines. En una cierta situación, hay finalidades y consumaciones, pero una consumación es la resolución y el cumplimiento de una específica situación tensional. Hay una gran diferencia entre una cualidad de finalidad y una cualidad final.

Pero ¿cuál es el objetivo de este análisis de medios y fines, y cómo se relaciona con lo «artístico» y lo «estético»? La discusión de medios y fines no es sólo un asunto técnico de la filosofía: algunos de nuestros problemas sociales y prácticos más profundos reflejan una separación artificial entre medios y fines. Por ejemplo, hablamos de empleo o de trabajo como un medio para ganar el sustento y esto a menudo justifica los aspectos tediosos y embrutecedores del trabajo como si fueran un «medio» necesario para el «fin» de ganarse el sustento. Cuando divorciamos lo instrumental de lo consumativo, los fines se convierten a menudo en disipaciones indulgentes, entretenimientos pasivos y distracciones.

La idea de que los medios son ancilares y las instrumentalidades son serviles supone algo más que una degradación de los medios al bajo

nivel de necesidades coactivas y externas. Hace de todo aquello que entendemos bajo el hombre de «fin» accesorios de lujo, mientras que el nombre de «utilidad» se convierte en una justificación apologética para cosas que no son parte de una vida buena y razonable.[277]

Dewey no era un sentimentalista que pensara que es posible para el hombre encontrar placer en todo lo que hace. Ahora bien, creía que el divorcio entre medios y fines, que tan extendido está en nuestra sociedad y que desemboca en la alienación del hombre, podría superarse si el ser humano encontrara en lo que hace un gozo, una satisfacción y una relevancia estética mayores. La vida y la experiencia se pueden hacer más artísticas y estéticas cuando se produce una genuina interpenetración de medios y fines –esto es, cuando no tratamos a los medios como si fueran meras necesidades externas, sino como modos de actividad inherente e inmediatamente gozables, plenos de sentidos y valores que disfrutamos–, y también cuando los fines no son simplemente puntos finales que alcanzar en un lejano futuro, sino auténticas consumaciones y cumplimientos en los cuales se integran los medios.

Cualquier actividad que es simultáneamente productiva y estética, instrumental y consumativa, es arte. Arte, por tanto, es algo que es a la vez un suceso natural y la compleción de la naturaleza.

El pensamiento, la inteligencia y la ciencia consisten en dirigir intencionalmente los acontecimientos naturales hacia significaciones susceptibles de que se las posea y goce de forma directa; este dirigir –que es arte en acción– es él mismo un acontecimiento natural en el que llega a ser plenamente ella misma la naturaleza, de otra suerte parcial e incompleta, de tal manera que los objetos de la experiencia consciente, cuando son elegidos reflexivamente, constituyen el «fin» de la naturaleza.[278]

Hasta ahora hemos venido tratando lo «artístico» y lo «estético» desde una perspectiva genérica, en la que estos conceptos son aplicables a toda experiencia, ya sean predominantemente intelectuales o prácticos. Dewey, naturalmente, reconoce que hay un significado más común y específico de arte, en el que las obras de arte son el producto-fin. Este modo de actividad presenta una continuidad con el «artístico» y el «estético» tal como éstos se manifiestan en toda experiencia. Pero decir que guarda tal continuidad no es negar su función única. No podemos desarrollar aquí una discusión detallada del análisis deweyano de diversas artes, pero podemos destacar algunos puntos importantes.

El arte como una actividad distintiva culmina en una obra de arte. Una obra de arte no debe identificarse con un producto artístico (una escultura, una pintura, etcétera). El último es físico y potencial, mientras que el primero es activo y se experimenta. El producto artístico es una obra de arte sólo si se ve como la culminación de las transacciones del artista o creador y sólo cuando entra en transacción activa con el observador-participante (incluso si se trata del artista mismo). Una obra de arte es re-creada cada vez que alguien la experimenta estéticamente.

En consecuencia, una obra de arte sólo está completa cuando entra en la experiencia de aquellos que activamente la comparten y toman parte en ella. «A través del arte, sentidos y objetos que de otra manera serían mudos, embrionarios, restringidos, retenidos, resultan así clarificados y reforzados, y no porque se trabaje arduamente en ellos, sino por la creación de una nueva experiencia.»[279] El artista puede crear una experiencia nueva pero lo hace, naturalmente, a través de un medio concreto. Lo que el artista puede decir en el lenguaje del arte está limitado por el medio en el que trabaja. El genio artístico se revela en la capacidad para revestir cualidades sensibles de significado y valor. El material a partir del que se crea una obra de arte incluye los significados, los valores y las emociones extraídos de la experiencia pasada. Como tal, «este material pertenece al mundo común más que al yo. Aun así, hay autoexpresión en el arte porque el yo asimila el material en una forma distintivamente suya, para luego reenviarlo al mundo público en una forma que construye un nuevo objeto».[280] Los significados y los valores imbuidos en una obra de arte son

expresados o mostrados, más que enunciados o dichos. Esta distinción entre expresar y enunciar es extremadamente importante. Aunque el arte tiene significado, confundimos la importancia de este significado si aplicamos al arte criterios aplicables a la investigación científica. La ciencia enuncia significados, mientras que el arte los expresa. Esto no equivale a decir que el propósito del arte o del artista es comunicar: la comunicación es una consecuencia de una obra de arte. «Al final, las obras de arte son los únicos medios de comunicación completa y expedita entre seres humanos, en un mundo lleno de abismos y muros que limitan la comunidad de experiencia.»[281] Irwin Edman ha resumido la filosofía del arte deweyana:

Las artes son modos de tener experiencias en los cuales a través del uso imaginativo de un medio, organización del color, luz, líneas, sonidos..., de todos los recursos de las artes, la viveza de la criatura viva es reanimada y a esta viveza se le da un orden vital a través de la forma. Las artes son modos de energía que funcionan como formas de comunicación. Pero la comunicación del arte es algo muy diferente a la transmisión de información práctica o a la enunciación de ideas generales y abstractas. El arte comunica a través de la celebración de las cualidades mismas de la experiencia humana. Su celebración tiene lugar a través del deleite, a la vez perspicuo y vívido, de energías pautadas, de experiencia ordenada. El arte comunica porque nos pone al alcance, en unidades claras y patentes, las cualidades de la experiencia que contemplamos absortos y escuchamos como directas y deliciosas. La manera especial en la que el arte comunica tiene lugar a través de la operación de imaginación tal como Dewey la concibe. El arte presenta, en cada ejemplo genuino de sí (no meramente repetitivo o académico), una nueva experiencia.[282]

El arte como encarnación de la imaginación creativa puede desempeñar un importantísimo papel en el desarrollo de la civilización. Dewey cita con aprobación la opinión de Shelley de que «la imaginación es el gran instrumento del bien moral».[283] El arte tiene una función moral en el proceso de civilización, pero no

de manera moralista o didáctica. La función moral del arte es llevada a cabo por la proyección imaginativa y la presentación de ideales. «Los profetas morales de la humanidad siempre han sido los poetas, aunque se expresasen en verso libre o por medio de parábolas.»[284] Paradójicamente, Dewey sostiene que el arte es más moral que las moralidades. Éstas frecuentemente tienden a convertirse en consagraciones del statu quo o a reforzar el orden establecido. «El arte ha sido el medio de mantener vivo el sentido de propósitos más allá de las evidencias de siempre y de significados que trascienden los hábitos inveterados.»[285]

En un solo movimiento, esta discusión del arte nos retrotrae a nuestra exploración inicial del concepto deweyano de filosofía y abre el camino, a la vez, a su discusión sobre la actitud religiosa y la cualidad. La filosofía no es sólo «como» las artes. Es un arte. Ya hemos señalado que la tarea principal de la filosofía tiene más que ver con el significado que con la verdad, aunque ésta sea de crucial importancia para la filosofía. «En la filosofía tratamos con algo comparable al significado de la civilización ateniense o con una obra de teatro.»

El tipo de significado por el que se preocupa la filosofía es el significado tal como se expresa en una obra de arte. También hemos visto ya la importancia de la imaginación en la filosofía, puesto que el filósofo debe tomar fragmentos desordenados, significados incompletos y valores que hereda e, imaginativamente, reconstruirlos en un todo más coherente y unificado. Los métodos de la filosofía, como tal, deberían ser científicos y la culminación de la filosofía como actividad debería ser una obra de arte –que tiene el poder de enriquecer y vivificar todos los aspectos de la experiencia humana.

En definitiva, la crítica de Dewey al culto contemporáneo a la «ciencia», su reconstrucción de la filosofía como un arte y su exploración de la dimensión estética de la experiencia nos conducen hasta un punto en el que ya podemos examinar la dimensión religiosa de la experiencia, cerrando así nuestro estudio de la filosofía comprensiva de Dewey.

Debería estar ya claro a estas alturas que hay una razón poderosa tras el uso de los adjetivos «artístico», «estético» y «religioso». La

principal apuesta de la teoría de la experiencia de Dewey ha sido que la experiencia se cualifica de diferentes formas. Los anteriores adjetivos designan diversas maneras en las cuales se puede determinar una cualidad para toda experiencia. Esto es especialmente importante en la discusión que efectúa Dewey acerca de lo religioso, ya que se propone distinguir la actitud religiosa o la cualidad de sus específicas encarnaciones en religiones concretas. Al mismo tiempo, Dewey critica la idea de un tipo de experiencia religiosa que pudiera separarse netamente de otros tipos de experiencia. Pero, antes de entrar en materia, sería bueno que situásemos esta investigación sobre lo religioso en el marco de la empresa filosófica deweyana.

Cuando uno revisa el enorme corpus de trabajo de Dewey, que abarca más de tres generaciones, se sorprende de la escasez de tratamiento acerca de asuntos explícitamente religiosos. Dewey nos dice honestamente en su autobiografía:

Crecí en un ambiente evangélico convencional más o menos «liberal» y las luchas que vinieron luego entre la aceptación de esa fe y el abandono de los credos tradicionales e institucionales procedieron de experiencias personales y no de los efectos de la enseñanza filosófica. No fue, en otras palabras, en ese respecto que la filosofía me interpelara o me influyera.[286]

Se podría decir, incluso, que el temprano interés de Dewey por la filosofía, especialmente por Hegel, proporcionó una alternativa intelectual y una liberación respecto a la crisis personal de fe que sufrió.

Aunque el conflicto de creencias religiosas tradicionales con opiniones que yo pudiera mantener honestamente fue la fuente de una crisis personal demoledora, no constituyó en momento alguno un problema filosófico. Podría parecer que ambas cosas iban por separado, pero en realidad se debió al sentimiento de que cualquier

experiencia religiosa con sentido no puede ni debe adaptarse a cualesquiera creencias que uno pueda encontrarse intelectualmente facultado para suscribir –un sentido medio inconsciente primero, pero que luego, a lo largo de los años, se ha profundizado en mí como convicción fundamental.[287]

En consecuencia, Dewey admite: «Nunca he sido capaz de asignar mucha importancia a la religión como problema filosófico».[288]

Aun así, Dewey dirigió su atención a la religión en las Terry Lectures leídas en Yale en 1934, publicadas como *Una fe común*. ¿Acaso cambió de opinión acerca de la importancia de la religión como problema filosófico? ¿Intentaba mostrar que él también tenía una «filosofía de la religión»? Una fe común puede leerse de esta manera y de hecho ha sido sometida a severas críticas desde esa perspectiva. Me gustaría sugerir aquí, no obstante, que leer esta obra como una nueva filosofía de la religión constituye un error. Se trata más bien de la expresión de algo que podríamos denominar «piedad natural» deweyana. Interpretado de esta manera, el tratamiento de Dewey de la actitud religiosa está haciendo explícito lo que está implícito en toda su filosofía. En este sentido, el tratamiento de la actitud religiosa y de la cualidad es la culminación de su filosofía al completo. A continuación, descubriremos cómo «encajan» estas piezas y cómo vio Dewey al ser humano en relación con el universo con el que se enfrenta.

Dewey sostiene que no hay tal cosa como una religión en singular, sólo una multitud de religiones. Es más, piensa que el intento de hallar un significado central en estas religiones –algo esencial que todas ellas supuestamente compartirían– está condenado al fracaso. «Una religión [...] siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tiene algún tipo de organización institucional, ya sea firme o laxa.»[289] No es necesario para las religiones ocuparse de un ser trascendente o sobrenatural, aunque esto haya sido lo característico de las grandes religiones en la tradición occidental. Dewey es escéptico respecto a las pretensiones de conocimiento en nombre de las diversas religiones. No hay más alta autoridad que la de la investigación misma.

Los nuevos métodos de investigación y de reflexión se han convertido para el hombre instruido de hoy en el árbitro final de todas las cuestiones de hecho, existenciales e intelectuales. Lo que ha tenido lugar es nada menos que una «revolución en el lugar de la autoridad intelectual» [...]. La mente del ser humano se está habituando a un método y un ideal nuevos. No hay sino una vía segura de acceso a la verdad –el camino de la investigación paciente y cooperativa, que opera por medio de la observación, la experimentación, el registro y la reflexión controlada.[290]

La religión, pues, no es un lugar de autoridad intelectual superior, la fe no es una forma «superior» de conocimiento. Para algunos, esta negación de la religión como fuente de autoridad equivale al ateísmo. Si esto es lo que se entiende por ateísmo, Dewey desde luego es ateo. Pero él no pensaba eso. Pensaba que existe una actitud religiosa o cualidad de experiencia que puede y debe ser cuidadosamente distinguida de las religiones en sus formas institucionales. Pero, habiendo dicho esto, debemos tener cuidado en distinguir la postura de Dewey respecto a otras que han considerado la experiencia religiosa como la quintaesencia de la religión.

Cuando los filósofos y los teólogos han hablado de experiencia religiosa, con frecuencia han fundido (Dewey diría que confundido) dos cosas que deben ser rigurosamente diferenciadas. No hay duda de que hay experiencias extremadamente intensas y capitales, que cambian la vida del ser humano que las atraviesa. Podemos experimentar un sentimiento de armonía con el universo, un profundo gozo ante la maravilla y el misterio del cosmos o una resolución, en la forma de una nueva experiencia, de nuestras ansiedades más básicas y nuestros conflictos más profundos. Es indudable la existencia de tales experiencias, pero el modo en el que deban ser interpretadas es un asunto muy diferente. Demasiado a menudo, la interpretación que se da de modo inmediato a la relevancia de tales experiencias capitales está condicionada por los valores y el marco implícito en un determinado orden cultural. Reivindicar que la experiencia es prueba, justificación o evidencia

de alguna doctrina religiosa particular es dar un salto infundado hacia una específica interpretación de estas experiencias. «La interpretación particular que se da a este complejo de condiciones no es inherente a la experiencia en sí. Se deriva de la cultura de la que una persona está imbuida.»[291]

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos distintivos de la actitud religiosa que la diferencian de su inserción en religiones históricamente concretas y de las denominadas experiencias religiosas? La actitud religiosa es aquella que implica un cambio fundamental en nuestra relación consciente con el universo en su totalidad. Es un cambio que pertenece a nuestro ser o a nuestro yo por entero; una actitud que implica un rasgo de sumisión que al mismo tiempo es voluntaria. Es una actitud en la que hay un continuo proceso de armonización con el todo, «un ser uno con el universo (siendo “universo” el nombre que se le da a la totalidad de las condiciones con las que el yo está conectado)».[292] Una actitud religiosa requiere fe, pero «fe» adquiere en este contexto un nuevo sentido: «Describiría esta fe como la unificación del yo a través de la alianza con fines ideales inclusivos, que la imaginación presenta ante nosotros y ante la cual responde la voluntad humana considerándola como merecedora de regir nuestros deseos y elecciones».[293] Es importante enfatizar que los fines y los medios son elegidos en última instancia por los seres humanos: los hombres y las mujeres eligen ideales que consideran merecedores de gobernar y guiar su existencia. Como tales, los fines y los ideales no son partes fijas de una realidad completamente independiente de nosotros. Los ideales se conciben imaginativamente, pero son reales en el sentido de que tienen un innegable poder en acción. «No estamos en presencia ni ideales completamente encarnados en la existencia ni de ideales que sean meros ideales desencarnados, fantasías, utopías. Porque hay fuerzas en la naturaleza y en la sociedad que sustentan estos ideales. Son unificados por la acción que los dota de coherencia y de validez.»[294]

Es esta activa relación entre lo ideal y lo real eso que Dewey llama Dios. Podría pensarse que el uso del término «Dios» en Dewey es una salida en toda regla respecto al modo en el que Dios ha sido concebido como el Ser Supremo o Fundamento de todo Ser. Dewey, en efecto, rechaza esta tradición. Pero su concepto de Dios como la

unidad de todos los fines ideales que permanecen en activa relación con nosotros está en el espíritu (pero no en la letra) del concepto kantiano de Dios. Kant distinguió cuidadosamente la cuestión ontológica de la existencia de Dios –algo que nunca podemos llegar a saber– de la importancia práctica de Dios como ideal regulativo de toda experiencia y acción humanas. Para Dewey, «Dios» es el nombre de un ideal regulativo.

Podemos apreciar en este momento por qué el concepto deweyano de lo religioso bien puede considerarse como una expresión de piedad natural y la culminación de toda su filosofía. El hombre es la criatura que a la vez es parte de la totalidad de la naturaleza y está en continuidad con las transacciones naturales, pero que también puede intervenir en el curso de la naturaleza, dirigirla, imaginar y alcanzar nuevos fines. El hombre se encuentra limitado y es dependiente de la naturaleza, y la actitud religiosa requiere precisamente una comprensión de esta dependencia. «La actitud esencialmente irreligiosa es la que atribuye los logros y los propósitos a un hombre aislado del mundo de la naturaleza física y de sus semejantes.»[295] Ahora bien, esta consciencia de nuestra finitud no necesariamente ha de conducir a la desesperación, al fatalismo o a la aceptación estoica de la naturaleza existente del bien o del mal. Somos criaturas capaces de inteligencia, de concebir con nuestra imaginación nuevas direcciones e ideales para la reconstrucción de condiciones existentes. Somos criaturas emocionales y pasionales capaces de lealtad suprema hacia aquellas metas flexibles que estimamos merecedoras de guiar nuestras vidas.

Esto es lo que Dewey nos ha estado diciendo a través de sus investigaciones filosóficas y esto es lo que resume en su discusión sobre la actitud religiosa:

La piedad natural no es una necesidad ni una aquiescencia fatalista con los acontecimientos naturales o con una romántica idealización del mundo. Descansa sobre un justo sentido de la naturaleza como el todo del que somos partes, a la vez que reconoce que somos partes marcadas por la inteligencia y la capacidad de proponernos cosas, definidas por la capacidad de luchar en pos de ellas y de crear condiciones en mayor consonancia con lo humanamente

deseable.[296]

Una piedad natural como ésa encuentra su más completa expresión en la vida de la comunidad, puesto que es a través de la comunidad como los valores son compartidos y los ideales que vislumbramos se convierten en reales. La fe de Dewey en las posibilidades y el futuro de la comunidad se resumen en el último pasaje de Una fe común:

Nosotros, los que ahora vivimos, somos parte de una humanidad que se extiende por el pasado remoto, una humanidad que ha interactuado con la naturaleza. Aquello de la civilización que más valoramos no es nuestro, en realidad. Existen por gracia de las obras y los sufrimientos de la continuada comunidad humana de la que somos un eslabón. Nuestra es la responsabilidad de conservar, transmitir, rectificar y extender la herencia de valores que hemos recibido y que aquellos que nos sigan recibirán más sólidos y seguros, más ampliamente accesibles y más generosamente compartidos que los que hemos recibido. He aquí los elementos de una fe religiosa que no se limita a secta, clase o raza algunas. Tal fe ha estado siempre implícita en la fe común de la humanidad. Resta por hacer la tarea de explicitarla y militar por ella.[297]

Capítulo 12

Retrospectiva y prospectiva

Es difícil creer que Dewey haya muerto hace menos de 15 años. Asociamos sus ideas con el periodo que abarca el cambio de siglo hasta el New Deal y fue entonces cuando gozó de la mayor popularidad y la mayor influencia. He sostenido que el trabajo más importante y que más ha perdurado fue el que hizo después de 1925, aunque por aquel tiempo muchos filósofos habían dejado de leerle seriamente o habían interpretado su trabajo a través del prisma distorsionado de clichés acerca del «pragmatismo» o de la «educación progresista». Desde la Segunda Guerra Mundial ha habido poca discusión rigurosa sobre su filosofía. Dewey se ha convertido en cabeza de turco. Si queremos tomar algo de distancia crítica a fin de evaluar la contribución de Dewey al pensamiento, se hace necesario examinar qué le ha sucedido mientras tanto a la filosofía en Estados Unidos. Podemos cartografiar su desarrollo explorando la significación de cuatro importantes tendencias en la filosofía reciente: el empirismo lógico en filosofía de la ciencia; la variedad de análisis lingüísticos practicados en Inglaterra; el existencialismo y los movimientos fenomenológicos, y la persistencia de un pequeño pero articulado grupo de pensadores que trabajan en una osada tradición metafísica.

Es durante los años treinta cuando podemos detectar los primeros signos de una alternativa significativa al amplio naturalismo humano de Dewey. En parte, ello se debió a una fatalidad, pues se trataba de una época marcada por el influjo de filósofos refugiados que vinieron a Estados Unidos para escapar del auge del nazismo. La mayoría de ellos habían estado asociados con el célebre Círculo de Viena que había intentado colocar a la filosofía de una vez para siempre sobre una base científica. El empirismo lógico encontró un hogar propicio en Estados Unidos y en gran medida esto se debió a la influencia de Dewey. Un tema persistente de la filosofía

deweyana había sido la importancia de la ciencia y del método científico para todos los aspectos de la filosofía. Dewey había abogado por una investigación específica de la naturaleza de la ciencia y había expresado su escepticismo hacia el análisis especulativo. Para muchos, parecía que el positivismo, con su estrecha alianza con la filosofía de la ciencia y su insistencia en el principio de verificabilidad del sentido, era no sólo compatible con la tradición pragmática, sino un ulterior desarrollo de la misma tradición. Después de todo, muchos de los positivistas habían sido científicos y tenían el utillaje técnico y los conocimientos para analizar la estructura de la ciencia, especialmente las ciencias físicas, que Dewey no había tenido. Todavía constituye un mito popular, incluso entre filósofos, que el positivismo es una especie de versión fuerte del pragmatismo, mucho más laxo y difuso. La difícil alianza de pragmatismo y positivismo puede observarse en la publicación de la *International Encyclopaedia of Unified Science*, de la que Otto Neurath fue editor jefe y Rudolf Carnap, editor asociado. Tanto Neurath como Carnap habían sido miembros del Círculo de Viena. El «lado americano» estaba representado por Charles Morris, también editor asociado de la obra, que había sido estudiante de G. H. Mead. Morris, en su propia monografía sobre *Fundamentos de teoría de signos*, planteó la plataforma común de positivismo y pragmatismo. El mismo Dewey fue invitado a unir fuerzas en ello y escribió su *Teoría de la valoración* precisamente para la mencionada Enciclopedia. Una lectura cuidadosa de esta monografía, especialmente de la crítica que Dewey hace del emotivismo –la doctrina de que los juicios éticos de carácter normativo no son en realidad juicios, sino más bien la expresión de preferencias emotivas y actitudes– podría haber ilustrado que esta alianza no iba del todo bien.

Lo que no se vio por entonces y todavía hoy raramente se reconoce es el profundo antagonismo entre positivismo lógico y pragmatismo. El positivismo no fue sólo una posición filosófica preocupada por la aplicación de la lógica simbólica a los problemas filosóficos y por un análisis de la estructura de la ciencia. El positivismo reivindicó terminar «por fin» con el no-sentido a partir de la propuesta de un rígido criterio que identificaría el discurso con sentido. Pese a su postura radical, el positivismo albergó, no obstante, muchas ortodoxias epistemológicas en su interior. La teoría de los datos

sensibles, la distinción rígida entre lo analítico y lo sintético, entre observación y teoría, lo cognitivo y lo no cognitivo, las inclinaciones atomistas y nominalistas de sus valedores, el ideal de una reducción completa de todos los conceptos empíricos a los elementos básicos atomistas de la experiencia, subyacen a la fundación del positivismo. Muchos de estos dogmas eran versiones refinadas de ideas implícitas en la tradición empirista, los propios dogmas que Dewey había atacado severamente. En el corazón del positivismo lógico estaba el concepto de experiencia que Dewey había propuesto corregir. Su propia teoría contextualista de la experiencia como transacción entre organismo y entorno, impregnada por una cualidad unificadora, fue ideada como alternativa a la mutilada teoría de la experiencia implícita en el empirismo tradicional y en el nuevo empirismo lógico. No es por casualidad que a excepción de su inicial contribución al «emotivismo», hoy completamente abandonado o totalmente modificado, el positivismo lógico no haya hecho ninguna contribución significativa a nuestra comprensión de la dimensión valorativa de la experiencia humana. El positivismo adolece de una teoría densa de la experiencia, que se requeriría para poder hacer tal aportación. En resumen, pese a un superficial acuerdo entre positivismo y pragmatismo, el positivismo contenía una desfasada y caduca epistemología –una epistemología que Dewey había criticado y querido reemplazar por una teoría más adecuada de la experiencia y de la investigación.

Los iniciales dogmas epistemológicos del positivismo, que parecían tan sugerentes y persuasivos, hoy han sido totalmente rechazados. El legado real de este movimiento hay que buscarlo en la filosofía de la ciencia. Hace 25 años no había filosofía de la ciencia que fuera independiente del resto de la filosofía. Hoy, la filosofía de la ciencia se ha convertido en un campo especial, hasta el punto de que es difícil encontrar una universidad de primer rango en Estados Unidos que no tenga su «especialista» en filosofía de la ciencia y por todo el país han florecido programas especiales e institutos exclusivamente dedicados a la filosofía de la ciencia.

El desarrollo interno de la filosofía de la ciencia ha sido sumamente curioso. En sus desarrollos más recientes, los propios dogmas que habían constituido la clave de bóveda de la concepción positivista

de la ciencia han sido duramente criticados. El positivismo fue una variedad de ese tipo de filosofía que enfatiza distinciones rígidas, pero cada uno de estos «dualismos» ahora ha sido rechazado o modificado, ya sea la distinción entre observación y teoría, entre analítico y sintético o entre lo sensible y lo mental. Un nuevo espíritu ha emergido, uno que pone el acento sobre el contexto de investigación científica más que sobre los resultados y sobre la estructura formal de la lógica de prueba y confirmación. En todo este movimiento se ha producido una apreciación de la dimensión abierta de la investigación y un énfasis sobre la flexibilidad, sobre distinciones funcionales más que rígidas. Un espíritu pragmático, el espíritu de Dewey, impregna la nueva filosofía de la ciencia. Podría inducir a error proclamar que esto es resultado directo de la influencia de Dewey, si bien algunos de los filósofos pioneros en este esfuerzo han reconocido su afinidad con la tradición pragmatista y con Dewey. Sería más exacto decir que los filósofos de la ciencia han logrado esta perspectiva en una manera más detallada y precisa que lo que Dewey a menudo dejó sólo esbozado y de un modo muy general.

Este espíritu del pensamiento deweyano en la reciente filosofía de la ciencia indica algunas de las fortalezas y las debilidades del mismo. Dewey fue un filósofo de perspectiva amplia y su visión general de la naturaleza de la investigación científica hoy día está siendo reivindicada por investigaciones de carácter más general tanto como por investigaciones especializadas. Dewey no tuvo la habilidad técnica y la paciencia como para desarrollar sus perspectivas de una manera detalladamente sistemática. Fue un filósofo de grandes trazos, un hombre de visión e imaginación fértiles. Sin estas cualidades, una filosofía se vuelve escolástica, académica y sin gran interés. Pero la imaginación y la perspicacia han de ser explicadas y modificadas en análisis detallados y esto es lo que Dewey no hizo por nosotros. En la medida en que la filosofía requiere la fusión de una imaginación feraz con una elaboración sistemática, su filosofía fracasa.

La fuerza de Dewey radica en su constante intento de relacionar ciencia e investigación científica con la existencia humana a gran escala, a fin de entender su importancia y sus consecuencias para el hombre, en su encuentro con la naturaleza. Desafortunadamente, a

menudo la nueva filosofía de la ciencia ha desatendido el contexto amplio de la ciencia (aunque esto no es universalmente cierto). Existe el peligro de que esta disciplina se convierta en «escolástica» –en el sentido peyorativo del término–. La visión filosófica deweyana supone una advertencia y un desafío para explorar y apreciar la importancia general de la investigación científica y hacer del espíritu científico algo relevante para otras dimensiones de la experiencia humana y de la investigación filosófica.

La segunda mayor influencia en el curso de la filosofía estadounidense desde Dewey ha sido el movimiento de análisis lingüístico tal como se ha practicado fundamentalmente en Inglaterra. A diferencia del positivismo, que comenzó con un programa explícito y bien definido, éste es un movimiento en el que el rasgo común ha de buscarse en un temperamento, un talante, un modo de aproximación, más que una serie de tesis filosóficas comunes. Algunas veces este movimiento es denominado «filosofía del lenguaje cotidiano», aunque, si bien la discusión sobre la «lógica» del lenguaje cotidiano ha estado en el primer plano, creo que cuando podamos verlo con cierta perspectiva temporal el énfasis sobre el lenguaje cotidiano será considerado sólo secundario. Wittgenstein es un filósofo difícil de clasificar: su entero estilo de filosofía es antitético con tal denominación. Fue un hombre obsesionado por lo que nos hace filosofar y lo que nos conduce a «falsas» soluciones y representaciones. Sus Investigaciones filosóficas podrían haberse subtítuloado Una crítica de la filosofía y en este respecto se vincula con Kant y su intento de comprender los límites de aquello que podemos pensar y la razón por la que intentamos trascender esos límites. Además de esta orientación general, hay otros muchos aspectos del talante y los intereses wittgensteinianos que guardan estrechas afinidades con Dewey. Wittgenstein, en sus últimos escritos, reaccionó contra los excesos del positivismo y del atomismo lógico que habían dominado la filosofía durante la primera parte del siglo XX. En lugar de mirar y ver lo que es el caso, los filósofos habían intentado imponer un ideal de lo que deberían ser nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. Como resultado de ello, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento no eran clarificados; antes bien, resultaban distorsionados por exigencias «ideales» de cómo deberían ser. También Dewey se reveló desde el principio contra los excesos del

formalismo, de las categorías estáticas y de las exigencias del atomismo y del reduccionismo. En lugar de esta caracterización artificial de la experiencia, el nuevo movimiento de análisis lingüístico ha intentado mostrar cómo nuestro lenguaje, y, por tanto, nuestro pensamiento, es algo abierto e inevitablemente (aunque no irremediablemente) impreciso. Se pone el acento así sobre el contexto lingüístico, aunque el lenguaje incluye no sólo palabras o frases, sino el entero conjunto de actividades, supuestos y creencias que forman el contexto.

Más aún: en Wittgenstein y en los análisis del lenguaje cotidiano hay un definitivo sesgo anticartesiano y antisubjetivista. También aquí encontramos fuertes parecidos de familia con el movimiento pragmatista y con Dewey. De modo más efectivo que Dewey, Wittgenstein mostró hasta qué punto puede inducir a error tratar de «explicar» conceptos tales como significado, comprensión, pensamiento –e incluso hablar de «experiencias privadas» como el dolor– en referencia a sucesos mentales, procesos o conciencia subjetiva. Wittgenstein no aboga por un extremo behaviorismo que pretenda una reducción de toda «conversación mental» a hablar sobre objetos y sucesos públicamente observables. Lo que encontramos en él es una nueva vía de consideración del lenguaje y del pensamiento, que socava la dicotomía simple entre lo mental y lo físico mediante un énfasis en los juegos de lenguaje, contextos, formas de vida y actividades conjuntamente llevados a la práctica.

Las diferencias entre Wittgenstein y Dewey son tan manifiestas como sus similitudes. Tal vez las mayores diferencias emanan de sus distintos conceptos de filosofía. En tanto que actividad, la filosofía, según Wittgenstein, lo que hace es describir, no explicar. La filosofía como actividad terapéutica no resuelve problemas, ayuda a disolverlos. Tenemos éxito haciendo filosofía cuando logramos escapar del filosofar y nos damos cuenta de cómo las falsas representaciones y expectativas nos inducen a error. No ha habido muchos filósofos que hayan adoptado este radical concepto wittgensteiniano de filosofía, pero sí que ha habido muchos que han hecho bandera de ello, empleando como lemas dogmáticos lo que en realidad son etapas tentativas de la filosofía de Wittgenstein. Aunque Wittgenstein no intentó aplicar sus técnicas a nuestros discursos sobre ética, estética y religión, muchos han sido los que

han pensado que era ahí donde sus técnicas resultaban más fructíferas. Desde la Segunda Guerra Mundial, ha habido una auténtica pasión por describir la compleja estructura de nuestro discurso sobre valores sin imponer ideales ajenos y normas.

Es en esta área de investigación donde detectamos algunas de las diferencias más abruptas entre el espíritu de este movimiento y el espíritu de la filosofía de Dewey, que fue un pensador moral confeso, pero no un moralista. No sermoneó dogmáticamente, pero todo lo que hacía y escribía estaba impregnado de la idea de que la tarea principal del filósofo es reconstruir y dirigir el curso de la experiencia humana y de la cultura. La filosofía no es simplemente un modo de descripción: es crítica y esta crítica ha de funcionar en el más amplio contexto humano. Dewey habría apostatado del dogma que emergió del análisis lingüístico, consistente en que la tarea ética del filósofo está en lo esencial completada una vez que, de modo empático y exacto, es capaz de describir las complejas maneras en las que argumentamos y razonamos acerca de materias morales. Desde luego, Dewey habría simpatizado con la necesidad de hacer esta tarea como una propedéutica de la función crítica de la filosofía, pero no como un fin en sí mismo. En este punto afloran, una vez más, ciertas fortalezas y debilidades de su pensamiento. Por un lado, como resultado de recientes investigaciones en ética, hemos llegado a tener un conocimiento más claro de la complejidad del discurso moral. Dewey también habló de esta complejidad, pero hizo poco por iluminarla en detalle y no nos dejó mucho más que unas cuantas indicaciones generales. Ahora bien, no veo la base para creer que la tarea del filósofo concluya cuando ha descrito el discurso moral y que, por tanto, la tarea de la crítica concreta y de la actividad prescriptiva sean la función de otros. Semejante división artificial del trabajo puede tener consecuencias peligrosas, porque puede conducir al filósofo a la abdicación de su papel –un papel que tiene sus raíces en Platón– como crítico racional. En esta área, también, Dewey plantea un desafío para la filosofía: hacer que sea relevante para los «problemas del ser humano».

La tercera influencia que ha impactado sobre la escena filosófica estadounidense en el periodo posterior a Dewey ha sido la del existencialismo y, más recientemente, la fenomenología. Originalmente, la influencia de este movimiento se dejó sentir más

en los seminarios de teología de Estados Unidos. Sólo durante los últimos años ha sido cuando este movimiento se ha comenzado a estudiar seriamente en los departamentos de filosofía estadounidenses. La creciente influencia de esta corriente coincidió con el trauma moral y social que acompañó al ascenso del nazismo. Paul Tillich y Reinhold Niebuhr han sido los dos principales valedores del existencialismo religioso en Estados Unidos. La propia carrera de Niebuhr es un buen barómetro del cambio de clima social que tuvo lugar en Estados Unidos durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial, que tuvo como resultado una desafección por las ideas de Dewey y la caricaturización de su filosofía. El joven Niebuhr coincidía con Dewey en la fe en la democracia y en su compromiso con la acción social como medio de hacer desaparecer diversos males. Pero Niebuhr, que era a la vez líder y representante de toda una generación de pensadores religiosos en Estados Unidos, pronto empezó a sentir las deficiencias de lo que consideraba la fe liberal de Dewey. Se dijo en estos círculos que Dewey tenía un sentido superficial de la naturaleza humana y adolecía de un «sentido trágico» de la misma. Dewey no se daba cuenta, al parecer, de que la fuente última de frustración personal y de infelicidad radica en la alienación religiosa del hombre en el mundo moderno y no puede ser resuelta sólo por la acción social, sino que requiere la fe religiosa. «Compromiso», «ansiedad», «absurdidad existencial», «muerte» o «decisión» se convirtieron en los asuntos y los problemas prominentes en esta perspectiva existencial. Éstos son, se pensaba, los verdaderos «problemas del hombre», y la filosofía de Dewey parecía tener poco que decir respecto a ellos.

No creo que se pueda negar que Dewey tenía una perspectiva optimista ni que pensara que llegaría el día en el que la inteligencia impregnaría la comunidad democrática a través del medio de la educación. También creo que la parte más débil de toda la filosofía de Dewey es su análisis del yo –el punto focal del existencialismo y del movimiento fenomenológico–. Dewey llegó a admitir (aunque era más bien su psicología científica lo que tenía en mente): «no he logrado desarrollar de una manera sistemática mis principios psicológicos subyacentes».[298] Pero no podemos confundir el temperamento del hombre con los recursos de su punto de vista filosófico. Dewey era muy consciente de las limitaciones y la finitud del hombre. No hay valores últimos que le hayan sido dados al ser

humano, y no hay propósito último en el universo. Los valores toman carta de existencia sólo cuando el hombre aparece en escena y es responsabilidad de éste hacer de su vida algo valioso y lleno de sentido. El fracaso y la frustración son parte inevitable de la vida humana. Desear que desaparezcan es evadirse en una vana fantasía. Lo importante es cuál ha de ser nuestra reacción ante los males existentes y las frustraciones que tanto ocupan en la vida humana. Concedamos que los existencialistas nos han hablado acerca de la irreductible absurdidad del mundo en el que vivimos. Aun así, no podemos escapar de nuestras decisiones y elecciones. La cuestión entonces pasa a ser cómo tomarlas, cómo enfrentarse a ellas. La filosofía de Dewey argumenta que el método de la inteligencia es nuestro mejor recurso y guía para vivir. En última instancia, las etiquetas de «optimismo» o «pesimismo» resultan irrelevantes para evaluar las ideas de Dewey. Cuanto mayor es nuestra conciencia de la alienación que afecta a una gran parte de la existencia del ser humano, mayor es el desafío correspondiente de hacer efectiva la inteligencia. El imperativo de Dewey carece ciertamente del glamour de filosofías más extremistas, pero su sensata y concreta aproximación a la reconstrucción de la experiencia humana es indudablemente una guía más realista y a la postre más efectiva para encarar nuestros problemas y hacer de nuestras existencias algo más llevadero.

Hemos recalcado la dimensión moral y social de la tradición existencialista y fenomenológica puesto que, a diferencia de las variedades de filosofía académica que han sido más influyentes en Estados Unidos tras Dewey, este movimiento compartía su preocupación por la acción social y ética. También hay muchas cosas en común entre Dewey y la fenomenología, especialmente en sus desarrollos más recientes. También este movimiento se ha revelado contra el dualismo mente-cuerpo implícito en la tradición cartesiana de la filosofía moderna. A medida que las obras de los fenomenólogos están siendo traducidas al inglés, se está haciendo gradualmente evidente que, al igual que Dewey, los fenomenólogos también intentan elaborar una teoría densa de la experiencia, que escape a los dilemas de rígidos dualismos y dicotomías. El concepto del *Lebenswelt*, tan importante en la investigación fenomenológica reciente, guarda un fuerte parecido con el concepto deweyano de situación como unidad básica de experiencia. Es demasiado simple

y engañoso declarar que «ambos» están diciendo lo mismo. Pero hay una plataforma común sobre la cual puede establecerse un fructífero diálogo entre Dewey y la fenomenología, un diálogo que puede enriquecer tanto a una tradición como a otra.

El cuarto aspecto de la escena estadounidense es la persistencia de la metafísica especulativa. Impertérritos ante la crítica de la metafísica hecha por positivistas, analistas del lenguaje y existencialistas, los metafísicos han intentado alcanzar una visión metafísica comprensiva del hombre y del cosmos. Esta aproximación no ha tenido un gran seguimiento, pero sus portavoces han sido osados y lo han hecho articuladamente. La aproximación metafísica ha sorteado a Dewey y ha obtenido su mayor inspiración de Whitehead. Son los discípulos de Whitehead, en efecto, quienes han sido los más notables representantes de la metafísica, a excepción de Charles Hartsome y Paul Weiss, dos de los más prominentes metafísicos, que estuvieron en contacto con el pragmatismo cuando editaron los *Collected Papers* de Peirce. Los aspectos metafísicos del trabajo de Dewey han sido casi totalmente ignorados. John Herman Randall es la excepción más notable, un filósofo que ha visto la importancia de la metafísica de Dewey y que ha intentado desarrollar las sugerencias contenidas en ella.[299] El descuido de la metafísica de Dewey ha sido algo desafortunado porque muchos filósofos han ignorado con ello la comprensiva teoría de la experiencia y de la naturaleza que constituye el trasfondo para sus investigaciones más conocidas.

Al mismo tiempo, debe admitirse que Dewey no era un metafísico convencido. Nunca se preguntó si la metafísica es una disciplina específica con sus propios propósitos y perspectiva. Para Dewey, la metafísica es descriptiva e hipotética y está basada en una generalización de aquellos rasgos de la naturaleza descubiertos por medio de procedimientos científicos, pero la línea de demarcación entre la ciencia en su forma más generalizada y la metafísica nunca es clara. Las consecuencias de esta indefinición son graves para la filosofía de Dewey al completo. Muchas de sus categorías básicas quedan así en un «limbo». Conceptos clave como cualidad o continuidad, que tienen un papel tan importante en su filosofía, sufren ambigüedad y falta de claridad. He dicho en muchas ocasiones que hay una profunda ruptura en la metafísica de Dewey

entre lo que se podría llamar corriente fenomenológica –que se concentra sobre los encuentros del hombre con el mundo– y la corriente realista –que intenta trabajar las categorías de naturaleza donde el hombre está en continuidad con ésta–.[300] Estos dos puntos de vista no son incompatibles y Dewey pensaba que debían asimilarse en una teoría de la experiencia y de la naturaleza de carácter comprensivo. Ahora bien, a la luz de un análisis final, no creo que Dewey lograra combinar ambas perspectivas en un mismo marco comprensivo. Nos deja con sugerencias y pistas, pero no con ideas elaboradas cuidadosamente. Se pueden observar las dificultades de ello en lo que es sin duda el principio fundamental de Dewey: el de continuidad. Este principio es el corazón de su naturalismo. Constantemente se nos dice que, aunque hay diferencias y pautas únicas de comportamiento, no hay «abismos» o «saltos» que requieran el uso de categorías no-naturales. ¿Cuáles son precisamente el significado y el estatuto de este principio de continuidad? A veces Dewey habla como si fuera un principio regulativo de toda investigación y otras como si fuera una conclusión generalizada de la ciencia. Podría, naturalmente, ser ambas cosas, pero Dewey no nos lo aclara. Nunca nos da un análisis detallado y sistemático de esa «continuidad». Demasiado a menudo, parece pecar de lo mismo que detectó en otros: confundir metafísica con moral.

El principio de continuidad tiene mucho más significado emotivo o normativo que descriptivo o informativo. Se usa, sin suficiente base, para condenar a quienes introducen «discontinuidades» o categorías no-naturales. En consecuencia, hasta el amplio término «naturalismo» frecuentemente toma una fuerza normativa más que un significado informativo. Nunca queda bastante claro lo que sería una transacción no-natural y por qué estas transacciones son ilegítimas.

Ningún intento de contemplar a Dewey desde la perspectiva de lo que vino tras él puede estar completa sin considerar lo que ha pasado desde entonces en las ciencias sociales y en la educación, las disciplinas en las que la reconstrucción de la filosofía se supone que tenía sus consecuencias más directas. La situación aquí es ciertamente sombría desde el punto de vista de Dewey. En su perspectiva, las ciencias sociales siempre estuvieron ligadas a la

reconstrucción social. Reconoció, naturalmente, la autonomía de cualquier disciplina científica, que tiene sus propias técnicas, procedimientos y objetivos. Sin embargo, creía y esperaba que a medida que aumentase nuestro conocimiento de la naturaleza humana éste tuviera un efecto directo en la formulación de fines a la vista y de los medios para alcanzar bienes humanamente deseables. Pero la triste realidad es que estas disciplinas se han desarrollado bajo un celo creciente de autonomía. La función de la ciencia social, tal como se ha proclamado, es obtener conocimiento teórico. Es tarea de otros usar y aplicar los resultados de estas investigaciones. El resultado de esta actitud de división de funciones ha conducido con frecuencia a una perversión del espíritu de la ciencia social. El conocimiento obtenido del estudio de la psicología, la sociología y la ciencia política ha sido mal utilizado para lograr los fines no deseables de grupos de interés en nuestra sociedad. En vez de ser usadas para suturar el abismo entre teoría y práctica, se han empleado para hacerlo aún más grande. Hace mucho tiempo que Dewey vislumbró los peligros de tal brecha. El conocimiento es poder y el poder puede ser utilizado para el bien o para el mal. La crisis resultante del divorcio entre investigación científica y conocimiento y su aplicación a nuestros problemas morales y sociales es hoy incluso mayor que en tiempos de Dewey. Se puede, con todo, desear y trabajar en aras de la realización del fin a la vista que Dewey consideró fundamental para la comunidad democrática –la aplicación y la penetración del espíritu científico en todas las formas de vida moral y social–. En esta tarea, los científicos sociales tienen un papel decisivo. Debería ser responsabilidad suya contribuir a hacer del conocimiento obtenido del estudio del hombre y de la sociedad algo relevante para resolver los problemas del ser humano y alcanzar fines humanamente deseables.

La educación es el campo en el que se supone que Dewey ha tenido mayor influencia y es precisamente aquí donde ha sido sometido a los ataques más furibundos. Pero el espíritu de su filosofía de la educación es tan relevante hoy como lo fue en su día. Hemos distinguido la filosofía de la educación de Dewey respecto a sus distorsiones actuales poniendo el acento sobre el hecho de que la educación deliberada es el medio para la reconstrucción de la experiencia –una reconstrucción desde la experiencia en crudo,

inmadura, sin disciplina, hacia una experiencia fundida con la inteligencia y los valores-. Desgraciadamente, se ha puesto de moda presentar como rígida la flexible aproximación de Dewey a la educación y reprobar su supuestamente omnipresente influencia. Ahora, al parecer, somos más «realistas» y prácticos en nuestra visión de la educación. Se pone el acento en nuevas técnicas – especialmente en la enseñanza de las ciencias y de las matemáticas-. En la era pos-Sputnik, nos hemos alarmado por no tener, según se dice, científicos e ingenieros de primera categoría. Pero parece que hemos perdido de vista lo que tan bien expresó Dewey: que toda educación, para bien y para mal, es educación moral.

Claramente, el éxito de la filosofía de la educación de Dewey depende del descubrimiento de los medios específicos para promover inteligencia creativa. Dewey no logró desarrollar su técnica en forma rigurosa y detallada. En parte, esto se debe a su fallo en desarrollar sistemáticamente sus principios psicológicos subyacentes. El resultado ha sido, especialmente entre quienes se consideran seguidores de Dewey, que los métodos han sido propuestos de un modo tentativo, experimental, como si fueran fines en sí mismos.

El divorcio entre fines y medios que Dewey atacó se ha vuelto predominante en el pensamiento actual sobre educación. Queremos que nuestros hijos aprendan ciencias y matemáticas de modos mejores y más efectivos, y estamos descubriendo formas más perfeccionadas de hacerlo. Pero ¿cuál es nuestro propósito en última instancia? ¿Qué estamos tratando de hacer en nuestras escuelas? Con demasiada frecuencia, estas cuestiones no se discuten o se cree que sus respuestas son autoevidentes. La desatención a estos asuntos puede conducir fácilmente a un sistema de enseñanza en el que nos volvamos especialistas de mente estrecha sin un sentido de la responsabilidad ni compromiso por aplicar la inteligencia científica a los problemas de la vida. No tiene sentido reprobar sin más la especialización a favor de una suerte de vago ideal de hombre cabal. La búsqueda de conocimiento requiere especialización y una actitud realista hacia la educación debe satisfacer este requisito. Ahora bien, se necesita algo más: un claro sentido de propósitos y metas, de fines a la vista. Nuestro problema

hoy día no es tanto una cuestión de incremento de conocimiento, sino de crecimiento de nuestra sabiduría práctica. El desafío se ha tornado aún mayor: reformar nuestras instituciones educativas de tal modo que la inteligencia creativa sea realizada concretamente y los valores de la comunidad democrática sean genuinamente compartidos. Dewey sostuvo que la fe en la democracia y la fe en la experiencia y en la educación son una y la misma cosa y destacó la importancia de la democracia como un ideal moral. Nada de lo que ha ocurrido desde su época menoscaba ese ideal. Trabajar a favor de ese ideal es aún nuestra tarea. E, igual que he hecho hasta ahora, seguiré evitando los dos extremos que a veces han dominado la evaluación crítica de la filosofía de Dewey: una adhesión acrítica a cada palabra de Dewey como si fuera un credo y las condenas de su pensamiento totalmente desinformadas. Dewey fracasó en algunos asuntos de gravedad. En este capítulo final me he hecho cargo de algunos de ellos. Sería antitético al espíritu de toda su filosofía el no admitir estos errores. La filosofía muere allá donde no se compromete con la crítica. La filosofía, como Dewey nos ha dicho, es una forma de crítica y la tarea crítica nunca se acaba. Al mismo tiempo, espero haber podido ayudar a eliminar algunos de los mitos, las ilusiones y las caricaturas que han cegado a muchos y les ha impedido ver el poder, la vitalidad y la humanidad del hombre y su pensamiento. La nostalgia sentimental nunca ha hecho avanzar la investigación filosófica, pero todos nosotros, filósofos y no filósofos, podemos aprender mucho de Dewey en la tarea perenne de perseguir una visión integral y un conocimiento del hombre y de su puesto en el universo.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 13

Democracia, una tarea por delante

En 1939, en un seminario en el que se celebraba su octogésimo cumpleaños, Dewey pronunció una conferencia titulada «Democracia creativa: una tarea por delante». El título y la ocasión son significativos por varias razones. Tal como Dewey señaló, su propia vida había abarcado un periodo de más de la mitad de la vida nacional del país en la que habían tenido lugar «acontecimientos de la mayor importancia para el destino» de la democracia en Estados Unidos. Era característico de Dewey volver una y otra vez a este tema –la democracia– que había sido su preocupación durante toda la vida y poner de manifiesto que todavía es una tarea que nos reclama. La democracia no fue simplemente para él un asunto de investigación entre otros. Está en el centro de su ser y de sus empresas intelectuales. Sus palabras y obras siempre emanaron de su preocupación por el proceso y el precario destino de la democracia. La articulación de su visión de la democracia en 1939 fue de especial trascendencia, no sólo por el ominoso ascenso del fascismo y los crecientes ataques a la idea misma de democracia, sino por otros factores menos conocidos.

Dos años antes, Dewey había aceptado presidir la comisión de investigación formada para auditar y evaluar los cargos contra Trotski en los juicios de Moscú. Pese a haber sido atacado y vilipendiado por liberales y comunistas simpatizantes de la Unión Soviética, Dewey realizó su arduo viaje a la ciudad de México, donde la investigación se estaba llevando a cabo en abril de 1937 y Trotski iba a testificar. Era una oportunidad para investigar los cargos contra Trotski y su hijo, así como para exponer públicamente los terrores de las purgas estalinianas. La disposición de Dewey a dejar a un lado su trabajo intelectual para ejercer como presidente de la comisión era totalmente coherente con sus convicciones fundamentales, pues no sólo escribió sobre la unidad entre

pensamiento y acción, sino que la practicó durante toda su vida. Cuando Dewey visitó la Unión Soviética en 1928, estaba entusiasmado y optimista acerca de las perspectivas de libertad y educación; ahora expresaba su «amarga decepción». Reflexionando sobre lo que había aprendido de esta investigación y sobre su encuentro con Trotski, escribió:

La gran lección para todos los radicales de Estados Unidos y para todos los simpatizantes de la urss es que debemos dar un paso atrás y reconsiderar por completo la cuestión de los medios por los cuales se pretende producir cambios sociales, así como pensar sobre los medios realmente democráticos para aproximarnos al progreso social [...]. La dictadura del proletariado ha conducido y, estoy convencido, no puede sino conducir a una dictadura sobre el proletariado y sobre el partido. No veo razón para creer que algo parecido no pudiera pasar en todo país en el que se intente establecer un gobierno comunista.[301]

La democracia estaba amenazada no sólo por el ascenso del fascismo y del estalinismo, sino que, como veremos, Dewey llegó a pensar que el peligro más serio para la democracia era interno a la misma –una erosión y una distorsión de las condiciones mismas que la hicieron florecer–. ¿Qué quería decir, pues, Dewey por democracia y que era central a su visión de la misma?

Su conferencia de 1939 nos proporciona una pista, dado que se centró sobre la democracia como ideal moral, una manera personal de vida, que ha de ser encarnada a diario en diversas prácticas. La democracia no era, para Dewey, fundamentalmente un conjunto de instituciones, procedimientos formales o incluso garantías legales. Lo que Dewey destaca es la cultura y la práctica cotidiana de la democracia. La democracia es una fe reflexiva en la capacidad de los seres humanos de enjuiciar de modo inteligente, deliberar y actuar cuando se cumplen las condiciones necesarias:

Comparada con otras formas de vida, la democracia es la única manera de vivir que cree genuinamente en el proceso de experiencia como fin y como medio: como aquello capaz de generar una ciencia que constituya la única autoridad digna de confianza para dirigir la experiencia ulterior y que libere las emociones, las necesidades y los deseos, tanto como para convocar a la existencia las cosas que no existieron en el pasado. Porque toda forma de vida que fracase en su democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones, las interacciones, por las cuales la experiencia resulta ampliada, al tiempo que se expande y se enriquece. La tarea de esta liberación y este enriquecimiento es algo que ha de llevarse a cabo día a día. Puesto que es algo que no puede acabar más que cuando la experiencia misma acaba, la tarea de la democracia es para siempre la de la creación de experiencia más libre y más humana, que todos podamos compartir y a la que todos podamos contribuir.[302]

Para comprender todo lo que Dewey está expresando aquí –su manera de vincular democracia y ciencia, su característico concepto de experiencia y del proceso de experiencia como medio y como fin, su énfasis sobre la comunicación, la interacción y el acto de compartir–, para entender todo eso, en suma, necesitamos explorar cómo su comprensión de la democracia está vinculada a su perspectiva filosófica al completo.

Los intereses de Dewey abarcan todo el espectro de asuntos humanos y culturales, incluyendo la educación, la psicología, las disciplinas naturales y sociales, el arte, la experiencia religiosa y también los acontecimientos políticos y económicos de su tiempo, aunque su formación y la manera específica en la que se consideraba a sí mismo eran como filósofo. Dewey defendió y trabajó enérgicamente para lograr una reconstrucción de la filosofía, en la que ésta ya no pudiera pensarse como una enrarecida disciplina que se ocupa en exclusiva de problemas técnicos específicamente filosóficos. Dewey siempre se mostró muy escéptico y crítico con lo que él consideraba concepciones extraviadas y desfasadas de la filosofía –la filosofía como una especie de superciencia, como la disciplina fundacional de la cultura, o como

una disciplina que tuviera acceso a algún reino de verdades trascendentales-. Su propósito fue desvelar, exponer y exorcizar aquello que pensaba que era el impulso central de buena parte de la filosofía tradicional: la búsqueda de la certeza. Dewey pensaba que la filosofía tenía mucho más que ver con la visión, con la imaginación, con el significado (más que con la Verdad), así como con la adquisición de una perspectiva crítica sobre los problemas y los conflictos más profundos de la cultura y la sociedad, y con la capacidad de proyectar ideales encaminados a conseguir un futuro más deseable. Dewey caracterizó la filosofía como la «crítica de las críticas», siendo la crítica un «juicio con capacidad para discernir y para evaluar cuidadosamente». En su opinión, una gran parte de la filosofía moderna se había anquilosado, así como que en su obsesión con la epistemología había llegado a perder contacto con las maneras en las que en realidad se practica la investigación, especialmente la investigación científica. Dewey atacó lo que denominaba la «teoría gnoseológica del espectador», así como la «idea de una dudosa realidad real». Sospechaba de los dualismos, las dicotomías y las oposiciones binarias que tanto habían dominado la filosofía moderna, ya sea las de mente-cuerpo, sujeto-objeto, razón-experiencia, hechos-valores, individual-social o naturaleza-cultura. Las distinciones y las diferencias son importantes para todo pensamiento filosófico, pero Dewey trató de desenmascarar la tendencia de los filósofos a reificar e hipostasiar lo que son distinciones cambiantes, fluidas, funcionales en dicotomías de carácter metafísico y epistemológico. A menudo, los críticos de Dewey le han reprochado su supuesto antiintelectualismo –y su tratamiento irreverente de la historia de la filosofía sin duda enojó a muchos de sus colegas-. Pero la acusación de antiintelectualismo es una calumnia. Dewey estaba instruido en la historia de la filosofía y siempre que abordaba cualquier problema lo hacía revisando y evaluando diferentes posiciones filosóficas. Lo que sí es cierto es que siempre buscó apropiarse críticamente de aquello que todavía era viable en las tradiciones que han modelado nuestro pensamiento. Si la historia de la filosofía se considera como una búsqueda de la certeza o como la persecución de algún tipo de Verdad final, entonces debe ser juzgada como un fracaso. Pero una vez que se considera como una serie de intentos imaginativos de obtener perspectiva crítica, de localizar, especificar y clarificar problemas humanos, como

tentativas de proporcionar orientación y guía, entonces la filosofía adquiere una importancia vital mucho mayor. Lo que temía Dewey –y en gran medida profetizó– fue que la filosofía se volvería más académica y profesional, y que, a medida que los filósofos se pusieran más nerviosos, tomando posiciones cada vez más defensivas para proteger sus terrenos, la disciplina entera se tornaría cada vez más marginal e irrelevante para los «problemas de las personas». En oposición a lo que consideraba como fuertes tendencias antiintelectuales presentes en la vida estadounidense, Dewey fue precisamente quien escribió:

Si en todo lo que hemos dicho hay implícito un alegato, se trata de un llamamiento a deshacernos de la timidez intelectual que retiene las alas de la imaginación, un alegato a favor de la audacia especulativa, de la mayor fe en las ideas, un alegato a favor de abandonar la cobarde confianza en aquellas ideas parciales a las que hemos dado el nombre de hechos. He dado a la filosofía una función más humilde que la que a menudo se le ha asignado. Pero esta modestia última no es incompatible con la valentía en el desarrollo de tal función, aunque sea humilde. Una combinación de modestia y de coraje es la única manera que conozco de que el filósofo pueda mirar a sus semejantes a la cara con franqueza y con humanidad.[303]

Si la filosofía es una «crítica de las críticas», si «la tarea característica, los problemas que le son propios y el asunto de la filosofía proceden de las fuerzas y las tensiones [...] de la vida de la comunidad», ¿cuál es el problema más urgente, a juicio de Dewey, de su tiempo (el nuestro)? Aunque Dewey ofreció una gran variedad de formulaciones, el problema clave es el carácter de nuestras vidas morales y políticas, el problema de la práctica humana, en el sentido de «práctica» descrito por Aristóteles cuando habla de la praxis como la forma característica de acción humana. La cuestión que Dewey consideró como central fue la del carácter moral de la «vida comunitaria», pues la democracia «es la idea de la vida comunitaria en sí misma». En concreto, Dewey se preocupó por la ruptura y la desarticulación entre ciencia y praxis. Pese al enorme

éxito de las ciencias naturales, Dewey sostuvo que el «espíritu de la investigación científica» todavía no habría dado adecuada forma a nuestras prácticas morales y sociales. Dewey era muy consciente del crecimiento del cientificismo, del subjetivismo, del relativismo, del narcisismo y del poder cada vez mayor de la ciencia y la tecnología para moldear nuestras vidas. Dewey no era un inocente adalid de la tradición ilustrada. Por el contrario, fue incansablemente crítico con todos aquellos filósofos de la historia que proclamaban que hay una lógica ineluctable que empuja a los seres humanos hacia la realización inevitable de la libertad –o hacia la barbarie y el desastre–. Escribió que «ya no es posible sostener que una simple fe en la Ilustración que asegure el avance de la ciencia acabará por producir instituciones libres deshaciendo el hechizo de la ignorancia y de la superstición –las fuentes del servilismo humano y los pilares del gobierno opresivo...»[304]

Es verdad que a veces la «ciencia» y el «método científico» parecen ejercer la función en Dewey de términos tutelares. Pero es crucial darse cuenta de lo que quería decir por «método científico» y de lo que deseaba apropiarse a partir de su conocimiento de la ciencia experimental. No se trataba de un conjunto de procedimientos formales de decisión o de reglas para avanzar y justificar hipótesis científicas y teorías. No defendía lo que Sheldon Wolin ha caracterizado como la *vita methodi* –una formación de la mente humana que, bajo una apariencia de objetividad y de neutralidad valorativa, elude el compromiso y la crítica fundamentales–. Dewey concibió la ciencia como un conjunto de prácticas interrelativas en el sentido de «práctica», tal como ha sido caracterizado recientemente por Alasdair McIntyre –prácticas sociales que poseen sus propios criterios internos de excelencia, que requieren y presuponen unas determinadas virtudes–.[305] Era la actitud abierta hacia la investigación científica, la imaginación requerida para su práctica exitosa, la disposición a someter las hipótesis propias a debate y crítica pública, el carácter intrínsecamente comunal y cooperativo del método científico, todo aquello que Dewey rotulaba con el término «método científico». Si queremos dedicarnos de veras a la tarea de una realización concreta de la «democracia creativa», son estas virtudes lo que debe ser cultivado y alimentado a diario en nuestra vida moral y política.

Si el filósofo, en efecto, tiene la responsabilidad no sólo de proyectar y defender racionalmente ciertos ideales para alcanzar un futuro más deseable, sino también de aclarar qué medios los llevarían a la práctica, entonces podemos preguntarnos cómo pensaba Dewey que esta «democracia creativa» podría realizarse como un fin a la vista. Desde esta perspectiva se entiende mucho mejor el compromiso que mantuvo durante toda su vida en pos de la teorización y de la práctica educativa en una sociedad democrática. El modo en el que Dewey concibe el proceso educativo contribuye a y resulta influido por su comprensión de la experiencia humana.

Dewey trató de hacer una apropiación del espíritu de la ciencia experimental como una actividad autocorrectiva, pero también estuvo profundamente influido por las lecciones de la nueva biología (Dewey nació en 1859, el año en el que se publicó *El origen de las especies* de Darwin). Su inicial hechizo hegeliano le predispuso a la influencia de las ideas de Darwin. En un revelador retrato autobiográfico escrito en 1930, Dewey habló de las «razones subjetivas» por las que se sintió atraído por el pensamiento de Hegel:

Proporcionaba una demanda de unificación que era sin duda un anhelo intensamente emocional e incluso un ansia que sólo un tratamiento intelectualizado podría satisfacer. Es más que difícil, imposible, para mí, volver a aquel talante. Pero el sentido de las divisiones y las separaciones que, supongo, habían nacido en mí como consecuencia del legado de la cultura de Nueva Inglaterra, divisiones que operaban por medio del aislamiento del yo respecto al mundo, del alma respecto al cuerpo o de la naturaleza respecto a Dios, me causaban una dolorosa opresión, o, mejor dicho, una laceración íntima... Sin embargo, la síntesis hegeliana entre sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no era una mera fórmula. El tratamiento hegeliano de la cultura humana, de las instituciones y de las artes implicaba la disolución misma de tales divisiones tajantes, ejerciendo en mí una especial atracción.[306]

Las mismas consideraciones «subjetivas» que en un principio habían atraído al joven Dewey hacia Hegel fueron las que más tarde causaron su alejamiento, aunque Dewey confesara que la «familiaridad con Hegel ha dejado un poso permanente en mi pensamiento». Dewey llegó a pensar que Darwin y la nueva biología proporcionarían una perspectiva más concreta y rica de la experiencia humana. No era el popular darwinismo social de sus días lo que atrajo a Dewey, pues lo consideraba como una pseudociencia y una ideología. Tampoco tenía interés en los enfrentamientos entre ciencia y religión provocados por la obra de Darwin. Lo que le interesaba era la consideración de la vida y de la experiencia como proceso, como cambio, como interacción orgánica. No somos seres con una naturaleza humana fija que se despliega en el curso del tiempo ni tampoco criaturas infinitamente plásticas y perfectibles. Los seres humanos se hallan en continuidad con el resto de la naturaleza, pero tienen la capacidad de desarrollar aquellos hábitos, disposiciones, sensibilidades y virtudes que integran lo que Dewey llamaba «inteligencia reflexiva». La experiencia en sí misma implica la capacidad de experimentar, sufrir, actuar y consumir. A diferencia de las estrechas, mutiladas y sesgadamente subjetivistas concepciones de la experiencia que había alumbrado la Modernidad, la de Dewey era más rica, densa y situacional, pues consideraba que la experiencia puede estar investida de significado y emoción, así como de dirección. Siempre nos encontramos in media res; no existen principios absolutos ni finalidades. Nos hallamos perpetuamente en proceso de moldear y ser moldeados por nuestra historia y nuestras tradiciones. Somos esencialmente falibles. Por tanto, nunca podremos escapar de la precariedad y la contingencia de la existencia. Idolatramos la historia cuando pensamos que podemos alcanzar un control total sobre ella a través del conocimiento experto, o que nos es posible colectivamente imponer nuestras voluntades, determinando completamente nuestro destino.

Dewey mostraba poca paciencia con aquellos que caen en la nostalgia de una «época dorada» que nunca existió, o con esa clase de pensamiento utópico que pretende romper totalmente con las realidades existentes. Con demasiada facilidad, ambos modos de pensar conducen a la desesperación. No fue el mero ajuste a lo existente lo que Dewey defendía, sino el constante desafío de la

tarea de reconstrucción. Menospreciaba lo que solía denominar como «moralismo» –la creencia de que el cambio social puede realizarse mediante llamamientos a la reforma moral–. En este respecto, estaba cercano en espíritu a la tradición de filosofía práctica que hunde sus raíces en la Ética de Aristóteles, donde dirigirse hacia la vida buena o hacerse virtuoso requiere el desarrollo constante de hábitos, disposiciones, capacidad de juzgar (*phronesis*) y un carácter que sólo puede cultivarse en el seno de la vida en común adecuada para ello. Pero la Polis griega, pese a toda su gloria, no puede servir de modelo adecuado para la vida comunal en las sociedades industriales avanzadas.

Dewey albergaba una enorme fe en lo que la educación y la escuela podían hacer en una sociedad democrática. En todos sus escritos sobre educación y desde su implicación práctica en la fundación del Laboratory School en la Universidad de Chicago, enfatizó el papel de la escuela como institución social capaz de proporcionar un modelo para la vida en comunidad. Todavía persiste el mito de que Dewey, el llamado padre de la educación progresista, defendía una concepción de la educación centrada en el niño, que sentimentaliza e idealiza su desarrollo. Este fue uno de los extremos a los que Dewey se opuso. «Hacer lo que a uno le viene en gana significa eludir la iniciativa intelectual y la independencia verdaderas.» Cuando se permite una ilimitada expresión, los niños «tienden gradualmente a hacerse apáticos y finalmente a aburrirse, además de producirse una ausencia de desarrollo cumulativo de capacidades y de logro de resultados».[307] Ahora bien, Dewey se opuso por igual a la idea de educación que presupone que el niño es por naturaleza desobediente y que debe ser disciplinado por la fuerza. Lo central, en la comprensión de Dewey del proceso educativo, es una reconstrucción de experiencia orientada, acumulativa y ordenada. En «My Pedagogic Creed», publicado en 1887, Dewey va a retornar una y otra vez al tema de la escuela como una forma de vida comunitaria: «Gran parte de la educación actual fracasa porque descuida el principio fundamental de la escuela como una forma de vida en comunidad».[308] Pero ¿qué quiere decir Dewey exactamente con «vida en comunidad»?

Recientemente, Michael J. Sandel ha sugerido una clasificación de tres concepciones de comunidad que puede ser útil para precisar el

fuerte sentido de comunidad que tenía en mente Dewey. Sandel distingue entre tres concepciones de comunidad: instrumental, sentimental y constitutiva. La primera concibe la comunidad como una unión social «en donde los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria y sólo cooperan en aras de la consecución de sus fines privados». La concepción sentimental presupone «una individuación previa de los sujetos de la cooperación, cuyas motivaciones reales pueden incluir propósitos benevolentes tanto como egoístas». En la medida en que hay valores compartidos y sentimientos, resultan compartidos en el sentido de que cada individuo los posee en distinto grado. Ahora bien, la tercera noción de comunidad –comunidad en sentido fuerte o constitutiva– pone en cuestión la individuación previa del sujeto. Considera, por el contrario, que lo que sea un individuo y el tipo de individualidad que manifiesta no son algo temporal o lógicamente anterior a la vida comunitaria, sino que son en parte algo constituido por el tipo de comunidad de la que uno participa.

Desde esta perspectiva fuerte, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la que forman parte.[309]

Todas las trayectorias intelectuales de Dewey convergen en una defensa de este sentido fuerte de comunidad. Por esta razón fue tan suspicaz con la dicotomía entre el individuo y la sociedad, y pensó que el contraste de individualismo frente a colectivismo inducía a error. También por ello fue tan crítico con las formas clásicas de liberalismo e individualismo (que llamó «viejo individualismo» y «nuevo individualismo»). El caso es que, ya sea que tomen formas buenas o malas, estas dicotomías asumen implícita o explícitamente que tiene sentido hablar de individuos humanos que existan aparte o de modo independiente de su entramado de relaciones sociales. El individualismo genuino no es un punto de partida o algo dado, sólo

es un resultado –un resultado que Dewey sostuvo que debería realizarse en y a través de la vida comunal democrática–. Dewey puso el acento sobre este sentido fuerte de comunidad tanto por razones filosóficas como prácticas. Nuestra tarea ahora es «re-crear, mediante nuestro deliberado y concreto esfuerzo, el tipo de democracia que en sus orígenes [...] fue en gran medida el producto de una afortunada combinación de hombres y circunstancias».

Thomas Jefferson era uno de los héroes de Dewey precisamente por su formulación de que la democracia «es siempre una cuestión moral: en lo que se refiere a sus fundamentos, métodos y fines». Dewey pensaba que Jefferson llevaba razón al identificar una seria amenaza a la democracia en la que iba a ser la futura industrialización de Estados Unidos. Pero no era la «industrialización» lo que Dewey consideraba el principal problema, sino más bien la «dislocación y el desmantelamiento» consiguientes de las «comunidades locales». Dewey era acerbamente crítico con la ideología del *laissez faire* que, bajo la pretensión de apelar a unos viejos liberalismo e individualismo, «legitimó» prácticas que minaban y manipulaban la vida comunal.

La «tragedia» de lo que Dewey llamó «el individuo perdido» se debe al hecho de que, aunque los individuos están insertos en un vasto complejo de asociaciones, «no se da una reflexión armoniosa y coherente acerca de la importancia de estos vínculos en el panorama imaginativo y emocional de la vida». Ahora bien, Dewey creyó cada vez más que el problema más acuciante en Estados Unidos, y la amenaza más grave a la democracia, había que buscarlo en el auge y la expansión de la «mentalidad empresarial».

La mentalidad empresarial posee su propio discurso y su jerga, sus intereses, sus agrupaciones en las que los hombres que poseen esta mentalidad, mediante su capacidad colectiva, determinan el tono que toma el resto de la sociedad en sentido amplio, así como el gobierno de la sociedad industrial [...]. Lo que ahora tenemos, aunque todavía no disponga de un estatus formal o legal, es un tono empresarial, tanto en las mentalidades como en la moral, que no ha tenido hasta ahora parangón en la historia.[310]

Este creciente tono empresarial y las mentalidades que promueve constituyen la amenaza más grave al tipo de vida comunal que Dewey consideraba la savia vital de una democracia creativa.

En *El público* y sus problemas, escrito en parte como una reacción a los inicios de las concepciones elitistas de la democracia, Dewey hizo un llamamiento a la radicalización de la democracia, a una reconstrucción de las comunidades locales, a una revitalización de la vida pública. Tal como lo expresó Arendt, el llamamiento de Dewey era una apelación a cultivar los «espacios públicos» en los que el «debate, la discusión y la persuasión» se harían manifiestos. Dewey habló de la búsqueda de la Gran Comunidad, pero no se refería con ello simplemente a una gran e indiferenciada comunidad en la que toda individualidad quedaría subsumida. Su visión, más bien, era la de una comunidad de comunidades, aunque se daba cuenta de que esto no tendría sentido a menos que comencemos por la vida comunal cara a cara:

A menos que sea restaurada la vida comunal local, el público no resolverá adecuadamente su problema más urgente: encontrarse e identificarse a sí mismo. Pero, si esto llega a ocurrir, manifestará una riqueza, una plenitud, una variedad y una libertad de posesión y disfrute de significados y bienes desconocidas por asociaciones del pasado, puesto que será algo vivo y flexible tanto como estable, responsable ante el mundo complejo y de escala planetaria en el que está inmerso. Aunque sea local, esta comunidad no será, sin embargo, aislada.[311]

Al parecer, se ha puesto de moda atacar, desde diversas perspectivas y a menudo de modo poco riguroso, a Dewey. La triste realidad es que muchos filósofos profesionales todavía hoy no consideran en serio sus ideas. La reconstrucción de la filosofía que Dewey anhelaba no sólo no ha ocurrido, sino que muchos filósofos profesionales se han vuelto cada vez más obsesos con los «problemas de la filosofía». Es cierto que Dewey, pese a todo su

discurso sobre la necesidad de ser concreto y específico, en ocasiones puede ser extraordinariamente difuso. En su deseo de suavizar toda dicotomía, distinción o dualismo, a veces parece privarnos de las herramientas analíticas necesarias para avanzar en nuestro conocimiento. Los teóricos sociales que simpatizan con Dewey a menudo toman una actitud paternalista hacia él. Su visión de la democracia, que inspiró a muchos de sus coetáneos, hoy puede parecernos simple. Aunque le concedamos crédito por ser sensible a los problemas que todavía hoy nos agujerean –el eclipse de la vida pública, el desmoronamiento de las comunidades locales, las desfiguraciones de la vida social llevadas a cabo por la mentalidad empresarial–, Dewey nos proporciona una magra guía para afrontarlos y darles una solución. Dewey reivindicó una transformación radical de las instituciones sociales y políticas, pero no parece abordar el asunto de qué medios concretos nos conducirían a ello. Podemos considerar también, pese a que hagamos una lectura simpatizante de su «método científico», que no nos ayuda lo suficiente para entender las diferencias cruciales entre comunidades democráticas y científicas, o cómo la racionalidad instrumental y el cientificismo pueden deformar la deliberación y el juicio requeridos para practicar la democracia. A la vista del modo en el que nuestras instituciones educativas, desde las escuelas hasta las universidades, están deformadas por los imperativos de una sociedad empresarial, es difícil ver en ellas esos faros de la vida democrática comunal, tal como Dewey las consideró, como su función primordial. Es realmente necesario comprometernos con una crítica de su propia filosofía, eso que Dewey pensó como la tarea distintiva de toda actividad filosófica.

Pero corremos el peligro de excedernos y «matar» esta filosofía –olvidando la fortaleza y la especial relevancia que todavía tienen las ideas de Dewey para nosotros–. Una vez más, se está produciendo un creciente malestar en la filosofía. No es por casualidad que un filósofo como Richard Rorty, que ha criticado brillantemente mucha de la esterilidad y la irrelevancia de filosofías recientes, a menudo cite a Dewey como uno de los filósofos más importantes del siglo XX y reclame un retorno al espíritu del pragmatismo deweyano. [312] Es instructivo el hecho de que, pese a los recientes intentos de articular y defender versiones clásicas del liberalismo, muchos de ellos zozobren precisamente por no poder hacer justicia al fuerte

sentido constitutivo de comunidad que define nuestras identidades morales y políticas. Parece, en ocasiones, que viviéramos en una ira contra la Modernidad, un total desencanto respecto a las aspiraciones y las esperanzas de lo mejor de nuestro legado democrático, así como respecto al tipo de humanismo falible que Dewey sostuvo. Pero tal vez tras la dialéctica de esas formas, que tan de moda están, de relativismo y nihilismo domesticado, podamos retornar al espíritu de Dewey. Precisamente porque lo que más perdura de su pensamiento es su cordura y su valentía, su rechazo a dejarse vencer por la desesperación. Dewey destacó la dimensión orientada hacia el futuro y proyectiva de todo pensamiento, siendo consciente de las formas en las que la historia y la tradición siempre están efectivamente moldeando aquello que somos, en el curso mismo de llegar a serlo. Pero su interés central fue el presente vivo, afrontando nuestros conflictos y problemas contemporáneos con honestidad e imaginación, encontrando las maneras concretas de reconstruir la experiencia, en las que la libre comunicación, el debate público, la persuasión racional y la acción real de compartir se integran en nuestras prácticas cotidianas. Una democracia creativa –radical– es todavía «la tarea que tenemos por delante».

Capítulo 14

Una visión de la democracia radical

Tendemos a olvidar que la palabra «democracia» ha tenido una connotación negativa durante la mayor parte de su ya larga historia. La palabra griega *demokratia* significaba gobierno del pueblo, del populacho, de la gente común. Durante siglos ha existido el miedo a que el gobierno no controlado del pueblo se volviera anárquico o degenerase en tiranía. Los Padres Fundadores de Estados Unidos no se veían a sí mismos como creadores de una democracia, sino más bien de una nueva República. El elaborado sistema de controles y equilibrios, así como la Carta de Derechos, fue diseñado para contrarrestar los abusos de una democracia irrestricta. Sólo en el siglo XIX empezó la palabra «democracia» a adquirir un valor positivo, aunque Alexis de Tocqueville –el crítico más perspicaz de la democracia estadounidense– advirtió de los muchos peligros que ésta afrontaba. Por su parte, a John Stuart Mill, el gran pensador liberal, le preocupaba la tendencia de las sociedades democráticas a promover la mediocridad. Incluso entre los adalides de la democracia siempre ha corrido un veneno de sospecha acerca de si es viable o incluso deseable pensar que una democracia en funcionamiento implica la participación activa de todo el mundo.

Hoy día, la palabra «democracia» tiene un aura positiva, concitando una respuesta emocional tan poderosa que raramente nos paramos a pensar qué queremos dar a entender con esta palabra. Más de un cínico podría sostener incluso que «democracia» es una de esas palabras que en teoría pueden (o ya han podido) adquirir cualquier significado –desde un compromiso con procesos electorales libres hasta una identificación con el capitalismo de «libre mercado». John Dewey nos recuerda que hasta en el apogeo del estalinismo de la urss se acusó a «los pueblos tradicionalmente democráticos de Europa Occidental y Estados Unidos de traicionar la causa de la

democracia», «teniéndose a sí mismos por los representantes, tanto en su política como en sus principios, del cumplimiento de la idea democrática, que hoy está siendo falsamente representada y desvirtuada por los pueblos que la profesan pero que fracasan en llevarla a la práctica».[313]

Es precisamente en relación con este trasfondo como me propongo examinar el significado de la democracia en las obras de Dewey. Mi intención es rescatar el núcleo de lo que él entiende por democracia, para, de este modo, evaluar su contribución a nuestra perspectiva actual sobre la cuestión. Más concretamente, me interesa lo que todavía podemos aprender de Dewey en lo que se refiere a nuestros intentos de entender y promover prácticas democráticas. Entre los filósofos contemporáneos (e incluso entre los antiguos filósofos) Dewey sobresale como el pensador para el cual la democracia es el tema central de prácticamente todos sus trabajos. Desde sus primeros escritos en 1880 hasta su muerte en 1952, Dewey regresó una y otra vez al análisis del significado de democracia. El tema de la democracia es patente en todos sus escritos sobre educación, ciencia, investigación, estética, arte, metafísica, naturaleza y religión.

La ética de la democracia

Comenzaré por examinar el primer ensayo en el que Dewey aborda explícitamente el tema de la democracia, titulado «The Ethics of Democracy» –un ensayo que escribió cuando sólo contaba 29 años, siendo un joven profesor de la Universidad de Michigan–. Esta revisión de la crítica que realiza Sir Henry Maine de la democracia en su libro *Popular Government* brindó a Dewey la oportunidad de esbozar «un ideal de democracia». Pese a su lenguaje un tanto anticuado, influido en gran medida por el hegelianismo heredado de su mentor, George Morris, podemos detectar ya muchos de los temas que Dewey iba a elaborar, refinar y revisar durante el resto de su carrera.

A través del trabajo exegético que realiza Dewey podemos, tal como

revelan las siguientes selecciones, obtener un vivo sentido del desdén por la democracia que exhibe Maine: «La democracia es un estallido feroz de libertinaje gratuito, un derrocamiento gratuito de todas las instituciones existentes, seguido de un periodo más largo en el que sus principios ponen fin a toda actividad política y social». «No hay mayor engaño que pensar que la democracia es una forma progresista de gobierno» o bien «La toma de poder por las masas es el peor albur para toda legislación basada en la opinión científica». [314]

Dewey piensa que la concepción que Maine tiene de la democracia consta de tres puntos: 1) «La democracia es sólo una forma de gobierno»; 2) «El gobierno es simplemente aquello que tiene que ver con la relación del sujeto con el soberano, de un superior político con un inferior», y 3) La democracia es aquella forma de gobierno en el que el soberano es la multitud de individuos. Dewey protesta enérgicamente contra estos tres puntos y sostiene que la concepción de la democracia que muestra Maine equivale a poco más que una idea del gobierno por «agregación numérica». El resultado «natural e inevitable» de esta noción de democracia es la «Teoría del Contrato Social». Respecto a este punto, Dewey afirma no sin osadía: «La esencia de la teoría contractualista no es la idea de la formulación de un contrato, es la idea de que los hombres son meros individuos, carentes de relación social a menos que formulen un contrato». [315] Dewey rechaza categóricamente esta noción de un individuo presocial: «El hecho es, sin embargo, que la teoría del organismo social», esto es, la teoría de que los hombres no son átomos no-sociales aislados, sino hombres que lo son sólo en el seno relaciones intrínsecas con otros hombres, «ha superado completamente a la teoría de los hombres como agregados, es decir, la teoría que los considera como un montón de granos de arena hasta que algún cemento ficticio les confiere una apariencia de orden». [316] Si consideramos a los seres humanos como «unidades no-sociales», como «mera multitud», entonces «el retrato que se hace de la democracia es, en efecto, una simple imagen de anarquía. Definir la democracia meramente como gobierno de muchos, como una amalgama de soberanía, es definirla como la abrogación de la sociedad, como sociedad disuelta, aniquilada». [317] La esencial socialidad de los seres humanos tiene una importancia tanto descriptiva como normativa. Dewey argumenta

coherentemente que cualquier teoría sobre los seres humanos que no sea capaz de reconocer que éstos «no son átomos no-sociales» es defectuosa, una abstracción que induce a error a los filósofos. Cuando se asume completamente la dimensión normativa que tiene esta distintiva socialidad de los seres humanos, se desemboca en la idea de que la democracia es una forma ética de vida. En *La opinión pública y sus problemas* (1927), Dewey nos dice que, «considerada como una idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de vida asociativa. Es la idea de la vida comunitaria en sí misma. Es el ideal en el único sentido inteligible de un ideal, esto es, la tendencia y el movimiento de algo que existe llevado a su límite final, contemplado como completo, perfecto».[318]

Dewey subraya con gran frecuencia que la democracia no es simplemente una «forma de gobierno» donde rige la mayoría: «El corazón del asunto no se encuentra en votar o en el recuento de votos para ver cómo se forma la mayoría. Reside en el proceso por el que esta mayoría llega a formarse».[319] Dewey enfatiza dos puntos íntimamente relacionados entre sí, que definen su perspectiva sobre la democracia. El primero tiene que ver con el significado de la soberanía democrática. La soberanía democrática no consiste en un agregado numérico de individuos. Si adoptamos aquella concepción de la democracia por la cual el individuo y la sociedad están recíprocamente relacionados, podemos llegar a entender cómo «el individuo encarna y realiza dentro de sí el espíritu y la voluntad del organismo al completo».[320] En una democracia, todo individuo es un ciudadano soberano. En el periodo inicial de su carrera, Dewey estuvo influido no sólo por la idea hegeliana del organismo social, sino también por su experiencia cristiana congregacional. «Y ésta es la teoría, a menudo rudimentariamente expresada, pero en todo caso verdadera en sustancia, de que todo ciudadano es soberano, la teoría estadounidense, una doctrina que sólo tiene un parangón en la historia en lo que se refiere a grandeza y éste es el de que todo hombre es un representante de Dios».[321]

En consecuencia, resulta un gran error sugerir, tal como Maine hace, que la democracia, como toda forma de gobierno, consta de dos clases, «la de los gobernantes y la de los gobernados». «La noción de gobierno no significa una clase sobre y contra otra.»

«Gobernar no es algo que hacen sólo aquellos que están en la oficina o se sientan en el Parlamento. Incluye a todo miembro de la sociedad política.»[322] Éste es el verdadero significado de la idea democrática de que el gobierno deriva sus poderes del consentimiento del pueblo.

El segundo aspecto que Dewey destaca para un correcto entendimiento de la democracia es que ésta es primordialmente una forma ética de vida.

Afirmar que la democracia es sólo una forma de gobierno es como decir que un hogar es una disposición más o menos geométrica de ladrillos y mortero, que una iglesia es un edificio con bancos, púlpito y pináculos. Es cierto: en gran medida son eso. Pero es falso: son infinitamente más que eso. La democracia, como cualquier otro fenómeno político, ha sido definida con sutileza como la memoria de un pasado histórico, la conciencia de un presente vivo y el ideal de un futuro por venir. La democracia, en una palabra, es de naturaleza social, esto es, comporta una concepción ética y sobre esa dimensión ética reside su relevancia como forma de gobierno. La democracia es una forma de gobierno sólo porque es una forma de asociación espiritual y moral.[323]

Cuando Dewey habla de la democracia como algo ético, se está apoyando en la compleja perspectiva hegeliana de la *Sittlichkeit* y en la noción griega de *ethos* como las costumbres, las normas, las actitudes, los sentimientos y las aspiraciones que caracterizan la vida de un pueblo. A lo largo de toda su vida, Dewey sostuvo que sin un *ethos* o una cultura de talante vital y democrático la democracia política se vuelve algo huero y carente de sentido. La democracia como forma de gobierno florece en un *ethos* viviente y depende de él. «Un gobierno nace de una vasta variedad de sentimientos, muchos de ellos vagos, algunos definidos, nace de instintos, aspiraciones, ideas, esperanzas y miedos, de propósitos. Es su reflejo y su encarnación, su proyección y su florecimiento.»[324]

Pero ¿qué es lo que caracteriza a este *ethos* democrático? ¿Qué lo

distingue del aristocrático? Para iluminar esta diferencia, Dewey proporciona un breve esbozo de la República de Platón, «la representación más perfecta del ideal aristocrático de la que se dispone en la historia. Los mejores, los aristoi, conocen y son adecuados para el gobierno, pero no gobiernan en su propio interés, sino en el de la sociedad como un conjunto y, por tanto, en el de cada individuo de la sociedad. No gobiernan sobre otros, sino que les muestran lo que pueden hacer mejor, guiándoles en ello».[325] En consecuencia, el ideal republicano de Platón es también una forma de asociación moral y espiritual, en la que el «desarrollo de la naturaleza del hombre [...] le conduce a la completa armonía con el universo de relaciones espirituales, o, en lenguaje platónico, con el estado (polis)». Ahora bien, «de acuerdo con Platón (y con cualquier idea aristocrática), la multitud es incapaz de formar tal ideal, así como de intentar alcanzarlo».[326]

La democracia, en cambio, se distingue de todas las formas de aristocracia porque se basa en el convencimiento de que todo ser humano es capaz de responsabilidad personal y de iniciativa individual. «Hay un individualismo en la democracia que no existe en la aristocracia; pero es un individualismo ético, no numérico; es un individualismo de la libertad, de la responsabilidad, de la iniciativa a partir de y hacia el ideal democrático, no un individualismo carente de toda ley.»[327] Dewey llama a este individualismo ético «personalidad», pero entendiendo «personalidad» no como algo ontológicamente dado, sino más bien un logro. En una sociedad democrática, todo ciudadano es capaz de desarrollar una personalidad.

Pero la cuestión que Dewey deseaba destacar en ese ensayo iba más allá de una crítica del ideal aristocrático. A lo largo de su carrera, Dewey criticó lo que llamaba «elitismo democrático» o «realismo democrático». Los realistas democráticos adoptan una versión del argumento aristocrático. Sostienen que en el mundo contemporáneo, donde los individuos pueden ser efectivamente manipulados por los medios de comunicación de masas y donde los problemas sociales se han vuelto tan complejos, una democracia viable requiere la «sabiduría» de una intelligentsia, que, igual que los aristoi platónicos, «gobiernan no en su interés, sino en el de la sociedad como un todo». Pero Dewey siempre sospechó de quienes

defienden la idea de que una democracia viable requiere una clase especial de intelligentsia, supuestamente responsable de tomar decisiones democráticas «sabias». Esto se convirtió en el principal asunto de su famosa disputa con Walter Lippman en *La opinión pública y sus problemas*.

La fe democrática

Dewey reconoce que el conocimiento experto desempeña un papel positivo en una sociedad democrática. Siempre destacó la importancia de la investigación social para avanzar en la reforma social. Pero, en última instancia, son los ciudadanos democráticos los que deben juzgar y decidir, no los expertos. Esto constituye el corazón de la fe democrática de Dewey. Robert B. Westbrook ha resumido con agudeza esta fe democrática cuando afirma que «la creencia de Dewey en que la democracia como ideal ético reclama de hombres y mujeres que construyan comunidades en las que las oportunidades y los recursos necesarios estén a disposición de cada individuo, para que éste realice completamente sus capacidades particulares y sus poderes a través de la participación en la vida política, social y cultural».[328]

Dewey nunca flaqueó en su fe democrática. Cincuenta años después de haber publicado «*The Ethics of Democracy*», con ocasión de su octogésimo aniversario, Dewey reiteró que el ideal democrático descansa sobre una «fe en la capacidad de los seres humanos para hacer juicios y acciones inteligentes si se dan las condiciones apropiadas».[329] Podemos apreciar con claridad la continuidad entre la temprana formulación que Dewey hace del significado de democracia y lo que afirma en «*Creative Democracy: The Task Before Us*».

La democracia es un modo de vida guiado por una fe activa en las posibilidades de la naturaleza humana. La creencia en el hombre común es un artículo familiar en el credo democrático. No tiene

base y significado excepto por el hecho de que significa fe en las posibilidades de la naturaleza humana tal como se muestra en todo ser humano, con independencia de raza, color, sexo, nacimiento o familia, de su nivel de riqueza cultural o material. Esta fe puede ser puesta en práctica por estatutos, pero esto la sitúa sólo sobre el papel a menos que se ponga a prueba en las actitudes que los seres humanos mantienen unos con otros en el curso de todos los sucesos y las relaciones que se dan en la vida cotidiana.[330]

Dewey no duda ni por un momento en hablar de su «fe» democrática, pero no se trata de una fe ciega o de un optimismo inane. Es una fe reflexiva e inteligente que se basa en su comprensión de los seres humanos y de sus potencialidades (para el bien y para el mal). Cada vez que sus críticos le desafiaron a este respecto, Dewey no vaciló en la defensa de su fe democrática.

Más de una vez se me ha acusado, desde distintos lugares, de una fe infundada y utópica en las posibilidades de la inteligencia y en las de la educación como su correlato. En cualquier caso, yo no he inventado esta fe. La adquirí a partir de lo que me rodeaba y en la medida en que lo que me rodeaba estaba animado por un espíritu democrático. Pues... ¿qué otra cosa es la fe propia de la democracia, en el papel de la consulta, de la reunión, de la persuasión y de la discusión en la formación de la opinión pública, que a largo plazo es autocorrectiva, sino fe en la capacidad de la inteligencia del hombre corriente para responder con sentido común al libre juego de hechos e ideas que se sustentan sobre las garantías efectivas de la investigación libre, de la libre asamblea y de la comunicación libre?[331]

He discutido con cierto detalle «The Ethics of Democracy» aquí porque, pese al carácter abstracto del argumento de Dewey y a la vaguedad de conceptos clave tales como «organismo social» y «personalidad», muchos aspectos de su noción de democracia se encuentran ya esbozados en este ensayo. Es más, este texto

establece una agenda de problemas que Dewey afrontaría más tarde –problemas concernientes a la relación entre «democracias reales» y el ideal ético de la democracia, respecto al papel del conflicto dentro de las sociedades democráticas y a los medios con los que contamos para aproximarnos a semejante ideal–. «The Ethics of Democracy», con su confianza en las metáforas orgánicas y sus referencias espirituales al mundo cristiano, fue escrito cuando Dewey estaba todavía muy aislado de los cambios y las dinámicas que estaban teniendo lugar en la cultura urbana estadounidense. Cuando Dewey se trasladó a Chicago en 1894, entró en un intenso contacto con las consecuencias humanas de la rápida industrialización, con las luchas obreras y con los problemas prácticos que emergieron de la afluencia de poblaciones inmigrantes. Para apreciar cómo desarrolló Dewey sus ideas sobre democracia, necesitamos comprender el problema práctico que se convirtió en su interés primordial. Dewey criticó acerbamente los abusos de una mentalidad de *laissez faire*, la fetichización del individualismo y el pseudoliberalismo que acabó por predominar durante las últimas décadas del siglo XIX. Pensaba que los grandes peligros de la democracia son «internos» a la misma y tienen lugar cuando el *ethos* y las prácticas democráticas se ven socavados. Fue sumamente desdeñoso con el «moralismo» –la creencia en que la verdadera reforma social puede lograrse simplemente reivindicando la mera reforma moral individual–. Percibía que el liberalismo, que antaño sirvió a fines radicales, pasaba ahora a usarse para justificar el statu quo y bloquear la reforma social. El giro hacia la praxis que alentó a los jóvenes hegelianos y al primer Marx inspiraba igualmente la perspectiva de Dewey. Pero nunca le tentó la idea de una revolución violenta. Defendió la reforma social por medios democráticos.

La democracia es radical

En uno de sus últimos ensayos, «Democracy is Radical», Dewey reiteró lo que ya había defendido sólidamente: «El principio fundamental de la democracia es que los fines de la libertad y la individualidad para todos sólo pueden ser alcanzados a través de los

medios que concuerdan con tales fines». Dewey también afirmó:

El fin de una democracia es un fin radical, porque es un fin que todavía no ha sido adecuadamente realizado en país ni tiempo algunos. Es radical porque requiere un gran cambio en las instituciones sociales, legales, culturales y económicas existentes. Un liberalismo democrático que no reconoce esto en el pensamiento y la acción no es consciente de su propio significado y de lo que tal significado le exige.[332]

Este ideal de democracia radical no es un ideal «utópico» imposible –o incluso un principio regulativo en el sentido kantiano de que nunca, en principio, puede ser realizado–. Es, más bien, un fin a la vista que puede, aquí y ahora, orientar nuestras acciones. Se trata de un ideal que sirve como un patrón crítico para evaluar las deficiencias de las democracias «reales» y que, asimismo, sirve como guía para la acción concreta. Alan Ryan ha captado bellamente el espíritu de Dewey cuando concluye su estudio sobre el filósofo de la siguiente manera:

Dewey fue un visionario. En ello consistió su vocación. Fue un curioso visionario, sin embargo, pues no habló de metas distantes o de ciudades que no estuvieran construidas con manos humanas. Fue un soñador del aquí y ahora, de la potencialidad del mundo contemporáneo, de la sociedad presente, del hombre actual y, tal como sucedió, de Estados Unidos y de los estadounidenses del siglo XX.[333]

Una de las expresiones más claras y poderosas de la convicción de Dewey de que los medios democráticos son intrínsecos a los fines democráticos se encuentra en su respuesta a León Trotski. Como ya he contado, en 1937, a los 78 años, Dewey accedió a actuar como presidente de la comisión formada para auditar y evaluar los cargos

que Stalin atribuía a Trotsky y a su hijo. Cuando aceptó esta tarea, los comunistas y los simpatizantes del Frente Popular le abuchearon. Se llegó incluso a amenazarle de muerte. Sus amigos y su familia le rogaron que no viajara a México, pero, pese a todo, su sentido de la justicia y de la decencia le exigían hacerlo. Su decisión de presidir la comisión, dejando para ello su propia labor intelectual –de hecho, estaba escribiendo su *Lógica: la teoría de la investigación*–, fue coherente con el modo en el que siempre vivió su vida. «He dedicado mi vida a la tarea de la educación, que concibo como la elucidación pública de los intereses de la sociedad. Si finalmente he aceptado la labor que ahora desempeño ha sido porque de otro modo habría contravenido el trabajo de toda mi vida.»[334]

Después de denunciar los horrores del terror estalinista y el escándalo de las purgas moscovitas, Dewey –también lo hemos visto ya– insistió en la necesidad de repensar, totalmente, el problema de qué medios se pueden llegar a usar para producir progreso social. Pero, después de que la Comisión exculpara a Trotsky, éste escribió un artículo –«Su moral y la nuestra»– en *New International*, en el que planteaba su compromiso con la «moralidad liberadora del proletariado» que «deduce una regla de conducta a partir de la ley del desarrollo de la sociedad, por lo tanto, fundamentalmente a partir de la lucha de clases, de la ley de leyes». Dewey fue invitado a responder y lo hizo vigorosamente.[335] Criticó con agudeza a Trotsky por sostener que «el fin justifica los medios», así como por abandonar el principio de la interdependencia de medios y fines. Presentó fuertes objeciones a la idea de que los fines democráticos pudieran ser alcanzados a través de medios no democráticos. Es falso y, en última instancia, incoherente, sostener que los medios no democráticos puedan conducir a fines democráticos. Los «fines democráticos» nunca son algo fijo o estático; siempre son dinámicos, forman parte integral de los procesos democráticos. Los medios democráticos son constitutivos de los fines a la vista democráticos. Es más, siempre existe la posibilidad de que se den consecuencias imprevistas de nuestras acciones; por lo tanto, un ethos democrático requiere flexibilidad y el reconocimiento de nuestra falibilidad posible respecto a medios y a fines. Dewey sostiene que Trotsky intenta evitar un tipo de absolutismo para luego hundirnos en «otro tipo de absolutismo».[336]

Los fallos de la democracia

Dewey era realista respecto a los fallos y las limitaciones de la democracia en América. La historia de Estados Unidos no es sólo la historia de aspiraciones democráticas y de sus logros, sino también una historia de brutalidad, violencia y fanatismo. Sus observaciones finales en «The Need for a Recovery of Philosophy» (1917) poseen una inquietante resonancia contemporánea:

Nos enorgullecemos de ser realistas, de aspirar a un sólido conocimiento de los hechos y de dedicarnos al control de los medios de vida. Nos ufanamos de un idealismo práctico, una fe viva y fácilmente móvil en lo posible aunque todavía no realizado, en la disposición a hacer sacrificios en aras de ello. El idealismo se convierte fácilmente en una autorización para el desperdicio y la dejadez, mientras el realismo se convierte en excusa para el formalismo legal en nombre de las cosas que son –los derechos del que posee–. Tendemos, pues, a combinar un optimismo laxo e inefectivo con el asentimiento a la filosofía de maximizar las cosas tanto como se pueda, esto es, tendemos a una deificación del poder. A lo largo de la historia, todos los pueblos han sido estrechamente realistas en la práctica, pero han empleado la idealización para encubrir sentimentalmente y en la teoría sus brutalidades. Ahora bien, nunca, quizá, ha sido esta tendencia tan peligrosa y tan tentadora como con nosotros. La fe en el poder de la inteligencia para imaginar un futuro como proyección de lo deseable en el presente y para inventar instrumentos conducentes a su realización constituye nuestra salvación. Y es esta fe lo que debe ser sustentado y articulado: desde luego, una tarea suficientemente amplia para nuestra filosofía.[337]

Cuando en los años veinte Walter Lippmann criticó la idea de un ciudadano informado, describiendo la manera en la que los medios

de comunicación de masas distorsionaban la opinión pública, Dewey estuvo de acuerdo con su diagnóstico. El mismo Dewey habló de un «eclipse de lo público». «El público parece haberse perdido, está ciertamente desconcertado.» Sin embargo, a diferencia de Lippmann, que sostenía que la mejor esperanza para la democracia americana era el liderazgo que podían proporcionar «expertos desinteresados», Dewey argumentó que la terapia para los males de la democracia consistía en una democracia más radical y más comprometida.

El viejo dicho de que la cura para los males de la democracia es más democracia no sirve si significa que los males pueden remediarse introduciendo más mecanismos del mismo tipo que los que ya existen, o bien mediante su refinamiento y su perfeccionamiento. La frase también puede indicar la necesidad de retornar a la idea misma de democracia, de esclarecer nuestra forma de entenderla y de profundizar en ella y de traducir nuestra comprensión de su significado en una crítica y una transformación de sus manifestaciones políticas.[338]

Si la democracia ha de ser una realidad cotidiana, nuestra tarea ahora será «re-crear deliberada y firmemente el tipo de democracia que fue en su origen... el producto en gran medida de una afortunada combinación de seres humanos y circunstancias».[339] No podemos actuar ya como si la democracia tuviera lugar sólo en Washington o cuando los individuos acuden a las urnas. La democracia es la manera personal en la que un individuo vive la vida y sólo se convierte en una realidad cuando es practicada en nuestro día a día.

Thomas Jefferson fue uno de los héroes de Dewey debido a su comprensión de la democracia como algo permanentemente moral: en sus fundamentos, en sus métodos, en sus fines. Jefferson pensaba que la transformación de Estados Unidos de una sociedad agrícola a una industrial plantearía una seria amenaza a la democracia. Pero Dewey sostenía que la industrialización no era el problema, sino «la dislocación y el desplazamiento de las comunidades locales». Dewey

admiraba a Jefferson porque había reconocido la necesidad de una activa participación ciudadana en las necesidades locales, a fin de mantener viva la promesa democrática. Jefferson llamó a estas pequeñas repúblicas «wards»;^[340] «estaba impresionado, tanto en la teoría como en la práctica, por la efectividad de las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra y deseaba ver algo parecido formando parte del proceso de gobierno del país por entero».^[341] En consecuencia, debemos encontrar nuevos modos de revitalizar las comunidades locales y promover el desarrollo de múltiples públicos, donde los ciudadanos puedan comprometerse conjuntamente en el debate y la deliberación.

Más allá del comunitarismo y del liberalismo

Uno de los debates actuales en teoría política democrática es el debate sostenido entre comunitaristas y liberales. Los comunitaristas defienden la centralidad de las comunidades vitales en las que encontramos nuestra identidad política. Michael J. Sandel, que fue uno de los primeros en plantear una crítica del liberalismo de John Rawls, distingue entre tres sentidos de la comunidad: instrumental, sentimental y constitutivo.

Dentro de esta perspectiva constitutiva, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la que forman parte.^[342]

Los liberales son cautelosos respecto a este sentido fuerte de comunidad porque temen que demasiado a menudo acaba por conducir a una vulneración de los derechos y las libertades

individuales. ¿Dónde se sitúa la postura de Dewey en esta oposición entre liberales y comunitaristas? Hay pasajes en los que Dewey parece estar situado en los dos campos –especialmente cuando estos pasajes se citan fuera de contexto–. Pero Dewey, en realidad, habría pensado que se trata de una falsa oposición. Igual que los comunitaristas, Dewey destaca que la democracia requiere espacios públicos y comunidades donde los ciudadanos puedan participar como iguales y comprometerse en la deliberación colectiva. En *La opinión pública y sus problemas*, dice: «A menos que la vida local se pueda restaurar, el público no podrá resolver adecuadamente su problema más urgente: encontrar una identidad».[343]

Ahora bien, Dewey nunca pensó que la vida democrática comunal fuera incompatible con el liberalismo. El liberalismo no es una doctrina fija ni estática. Es una tradición dinámica, cambiante, que ha servido para diferentes propósitos en distintos momentos de su desarrollo. En el siglo XVIII, el liberalismo situó fundamentalmente el acento sobre la libertad individual y la libertad de culto religioso. Este liberalismo fue efectivo a la hora de erradicar innumerables abusos. En el siglo XIX, las ideas liberales se extendieron a los intereses económicos. Las ideas liberales incluyen una «agotadora demanda de libertad de conciencia –la libertad de pensamiento y su expresión en el discurso, en la escritura, en la imprenta y en el ensamblaje–. El temprano interés en la libertad de confesión pronto se generalizó a otras áreas, resultando profundizado y extendido».[344] Pero también sucedió algo más. El liberalismo se osificó, degenerando en un «pseudoliberalismo». Se transformó en una racionalización justificativa de un desbocado *laissez faire* empresarial. Es más, este «pseudoliberalismo» concibió al individuo como «algo dado, completo en sí mismo» y a la libertad como «un logro ya dado del individuo, que sólo necesitaba la eliminación de sus restricciones externas para manifestarse».[345] En 1935, en plena Depresión, Dewey apeló a un nuevo liberalismo que debería ser verdaderamente radical.

El liberalismo debe hacerse radical, entendiendo por «radical» la percepción de la necesidad de cambios reales en el seno de las instituciones y una correspondiente acción que los propicie. El hiato

entre lo que el momento que atravesamos hace posible y el estado real de cosas es hoy tan enorme que no se puede vadear simplemente con parches ad hoc, arreglos parciales. El proceso de producir cambios será, en todo caso, algo gradual. Ahora bien, ese tipo de «reformas» que hoy arreglan tal abuso y mañana tal otro, sin tener una meta social basada en un plan inclusivo, difieren por completo del esfuerzo de re-formar, en un sentido literal, es decir, dar forma nueva a un esquema institucional. Los liberales de hace más de un siglo fueron denunciados, en su tiempo, como radicales subversivos, y sólo cuando el nuevo orden económico se consolidó fue cuando se convirtieron en apólogos del statu quo, o se complacieron en el parcheo social. Si el radicalismo se define como la percepción de la necesidad de un cambio radical, entonces hoy día todo liberalismo que no sea también radicalismo es irrelevante y deletéreo.[346]

Este pasaje expresa la esperanza de Dewey en un giro radical de la tradición liberal, un giro tal que no sea sólo compatible con una vida local comunitaria vibrante, sino que la requiera, incluso. No obstante, pese a su abigarrada retórica y a sus persistentes llamadas a resolver problemas concretos y a especificar los medios para alcanzar fines a la vista, Dewey nunca concretó cuáles son esos «cambios reales en el seno de las instituciones» ni «las correspondientes acciones que los propicien». Volveremos sobre esta debilidad en su concepción del liberalismo radical al final de este capítulo, pero de momento quisiera poner de manifiesto que la visión que Dewey tiene de la democracia incorpora tanto perspectivas liberales como comunitaristas. Rechaza la idea de que estas dos perspectivas sean incompatibles, sosteniendo, de hecho, que son interdependientes. Las comunidades democráticas que Dewey vislumbró propician y fomentan la iniciativa individual, la responsabilidad personal, la protección de derechos y la participación ciudadana activa.

El papel del conflicto en la política democrática

Más arriba he sugerido que «la ética de la democracia» no sólo introduce algunos de los temas centrales de la visión que Dewey tiene de la democracia, sino que también manifiesta graves problemas que su teoría ha de afrontar. Uno de los más serios es el papel del conflicto dentro de una política democrática. La excesiva confianza en el concepto de «organismo social» oscurece este problema debido a que enfatiza la armonía del individuo con el organismo social. Dewey nos dice: «Al menos en términos conceptuales, la democracia se aproxima al ideal de la organización social: aquel en el que individuo y sociedad son orgánicos uno con otro. [...] El todo vive realmente en cada miembro..., el organismo se manifiesta como lo que verdaderamente es, un ideal o una vida espiritual y una unidad de voluntad».[347] No se trata sólo de que esta noción de organismo social sea problemática; es que también comporta consecuencias antidemocráticas. Fracasa en hacer justicia a un rasgo de la democracia que Dewey llegó a reconocer como el corazón de las democracias vivas: el conflicto y la lucha.

Cuando Dewey se trasladó a Chicago, llegó a la ciudad durante el duro conflicto provocado por la célebre huelga Pullman.[348] Dewey siguió de cerca la huelga y sus simpatías siempre se orientaron abiertamente hacia los trabajadores. Llegó a apreciar así el importante papel funcional que tienen los conflictos en una sociedad democrática. Robert B. Westbrook ha hecho notar que

Dewey creía que la eliminación del conflicto sería un «ideal inadecuado y autocontradictorio» para la vida social, que, al igual que la individual, comporta una reconstrucción constante de «coordinaciones en proceso de desintegrarse», en conflicto incesante. Esta perspectiva del conflicto como algo inevitable y un aspecto potencialmente funcional de la vida social distingue a Dewey respecto a los reformadores, incluyendo a su amiga Jane Addams, que lo consideraba como algo innecesario y totalmente disfuncional.[349]

Pero Dewey también se desmarcaba de aquellos que defendían versiones del darwinismo social y que sostenían falazmente que la

cruda «lucha por la existencia» es el principio rector de la vida humana. El conflicto no es sólo «inevitable» en la política democrática: es también esencial para que se logre la reforma social y la justicia. Dewey no volvió a hablar de la democracia como una unidad ideal orgánica entre individuo y sociedad. Siempre estallarán nuevos conflictos. La clave es cómo responder al conflicto. Y ello requiere imaginación, inteligencia, un compromiso con la resolución de problemas concretos. Dewey podría haber sostenido sin problemas esta elocuente descripción de la política democrática:

La política democrática es un encuentro entre gente con diferentes intereses, perspectivas y opiniones. Un encuentro en el que reconsideran y revisan mutuamente opiniones e intereses, tanto individuales como colectivos. Sucede siempre en un contexto de conflicto, de conocimiento imperfecto, de incertidumbre, donde, sin embargo, es necesaria la acción en comunidad. Las resoluciones alcanzadas son más o menos temporales, sujetas a reconsideración y raramente unánimes. Lo que importa no es la unanimidad, sino el discurso. El interés común sustantivo sólo se descubre o se crea a través de la lucha política democrática y permanece bajo protesta tanto como bajo consenso. Lejos de ser un enemigo de la democracia, el conflicto –manejado en modos democráticos, con espíritu abierto y capacidad de argumentación y persuasión– es lo que hace que la democracia funcione, lo que somete a revisión mutua opiniones e intereses.[350]

Una vez más, vemos cómo Dewey desarrolla una vía media entre dos extremos. Muchos teóricos de la política ponen el acento sobre el aspecto agonístico de las políticas democráticas –la manera en la que la democracia requiere y florece por medio de conflictos–. Pero también están otros que enfatizan los rasgos deliberativos de la democracia –la necesidad de discurso, deliberación y persuasión–. Ambos son necesarios para una política democrática sana. Los defensores de las políticas agonísticas recelan de términos como «comunidad», «armonía», «consenso», «deliberación» y «bien común». Opinan que estas expresiones «suavizantes» en realidad

ocultan un poder opresivo y suprimen las voces de los que no están representados. «Consenso» significaría la muerte de la política democrática. Pero demasiado a menudo estos defensores de las políticas agonísticas no se enfrentan a los peligros de su propuesta cuando ésta se lleva al extremo. La lucha agónica, tal como Hegel nos recuerda, puede conducir a un conflicto a vida o muerte donde una parte persigue no sólo derrotar a su oponente, sino aniquilarlo. La cuestión, como he señalado, es siempre cómo responder ante el conflicto. Y es aquí donde Dewey destaca «el papel de la consulta, la asamblea, la persuasión y la discusión en la formación de la opinión pública».[351] Ésta es la cuestión práctica que toda democracia viva afronta. Uno debe hacer algo más que proteger los derechos de minorías y disidentes; debe trabajar para desarrollar una cultura en la que la pluralidad y la diferencia de opinión sean promovidas. Dewey reiteró en numerosas ocasiones que sin la existencia de conflicto creativo las democracias corren el peligro de volverse complacientes y estancadas. Ahora bien, una democracia degenera en pura competición de voluntades y en una desnuda lucha por el poder si no existe un intento serio de implicar a sus miembros en la deliberación y en el debate público –esto es, si no hay una intención firme de establecer los valores comunales compartidos en los que tiene lugar el respeto y la confianza recíprocos.

Hay otro aspecto importante en el que Dewey también se aleja de aquellos que sostienen lo que se ha denominado «democracia deliberativa». Algunas versiones de la misma tienden a exagerar el papel y el poder potencial de la argumentación racional. A Dewey nunca le satisfizo el modo en el que los filósofos y los teóricos políticos caracterizaban la razón –especialmente cuando la distinguían abruptamente de las emociones, los deseos y las pasiones–. Dewey prefería hablar de inteligencia y de acción inteligente. La inteligencia no es el nombre de una facultad especial, sino que designa un conjunto de hábitos y disposiciones que incluye la atención a los detalles, la imaginación y el compromiso apasionado. Lo más esencial para Dewey es la encarnación de la inteligencia en las prácticas cotidianas.

Democracia, cooperación social y educación

Axel Honneth ha sostenido que la concepción deweyana de la democracia presenta un modelo de democracia radical superior a los dos principales modelos de la actualidad.

En su intento de justificar principios para una democracia ampliada, Dewey, a diferencia del republicanismo y del procedimentalismo democrático, toma su orientación no del modelo de consulta comunicativa, sino del modelo de cooperación social. En pocas palabras: es porque Dewey desea comprender la democracia como una forma reflexiva de cooperación comunitaria, por lo que puede unir dos posiciones opuestas de la actual teoría democrática. [...] Su teoría de la democracia contiene una respuesta que abre una tercera vía en el falso dilema entre un republicanismo saturado de eticidad y un procedimentalismo vacío.[352]

Dewey entiende «la vida ética democrática como el resultado de la experiencia que todos los miembros de la sociedad tendrían si se relacionaran unos con otros de manera cooperativa mediante una organización justa de la división del trabajo».[353]

Desde el «giro lingüístico», se ha dado entre los teóricos de la democracia una tendencia a concentrarse exclusivamente sobre los actos y los procedimientos lingüísticos a la hora de reconocer diferencias. La visión, en cambio, que Dewey tiene de una democracia radical es mucho más densa. No se limita a la deliberación de lo que se ha dado en llamar «razón pública»; abarca y presupone todo un conjunto de experiencias humanas. La democracia requiere una robusta cultura democrática en la que las actitudes, las emociones y los hábitos que constituyen un *ethos* democrático sean actualizados, encarnados. Es más: Dewey habló de «inteligencia» o de «inteligencia social» más que de «razón» precisamente porque tenía fuertes reservas ante la idea de la «razón» como una facultad especial distinta de nuestras vidas emocionales y afectivas. La inteligencia no es una facultad: es un conjunto de disposiciones que implican imaginación, sensibilidad

ante la complejidad de las situaciones concretas, consciencia de sus consecuencias, capacidad de escuchar y aprender de las opiniones de otros, así como una actitud experimental falibilista a la hora de intentar resolver problemas. La inteligencia implica un compromiso apasionado con los fines a la vista que se intentan alcanzar y una voluntad de aprender de los errores cometidos.

Desde este punto de vista, podemos apreciar el interés que Dewey manifestó durante toda su vida por la educación, especialmente por la educación de los jóvenes. La gran esperanza de formar individuos sensibles a la injusticia social y de desarrollar hábitos de inteligencia requeridos para la reforma de la sociedad es lo que constituye la educación democrática pública. Ya en «Mi credo pedagógico» (1987), Dewey ponía un especial acento en que «la educación es el método fundamental de la reforma social» y en que «es la tarea de toda persona interesada en educación la de insistir en la escuela como el interés fundamental y más efectivo en aras del progreso social y de la reforma, a fin de que la sociedad pueda abrir los ojos a aquello para lo que la escuela sirve». Al contrario que lo que sostienen muchas interpretaciones extraviadas de la perspectiva educativa de Dewey, éste sostuvo una aguda y persistente crítica contra el sentimentalismo. «Más allá del carácter mortecino y tedioso, del formalismo y de la rutina, no hay mayor amenaza para nuestra educación que el sentimentalismo [...], consecuencia inevitable del intento de separar sentimiento y acción.»[354]

La relevancia contemporánea de Dewey

A pesar del indudable atractivo del que goza la idea de Dewey de la democracia radical, es cierto que se le pueden criticar ciertos puntos de su propuesta. Se podría replicar que apenas aborda el análisis institucional –qué tipo de instituciones se requieren para una democracia floreciente–. Tal vez la flaqueza más grave de su propuesta es la que ya he comentado: Dewey declaró que el liberalismo radical requiere «una meta social basada en un plan inclusivo», pero nunca describió los detalles del mismo. Y, lo que es peor, aunque siempre enfatizó la necesidad de cambios económicos

fundamentales para promover la realización de la democracia radical, nunca indicó en detalle cómo debían ser. Al mismo tiempo, hubo ocasiones en las que Dewey no fue capaz de captar las poderosas fuerzas que presentaban resistencia a las mejoras políticas y educativas que proponía. Pero todas estas críticas requieren, con todo, ser atemperadas: el hecho es que Dewey fue el reformador social más eminente de su tiempo. Colaboró estrechamente con Jane Addams en la Hull House, contribuyó a fundar la Unión Americana de Derechos Civiles, la New School for Social Research, la Federación Americana de Maestros y muchas otras organizaciones progresistas. Fue un insobornable defensor de la libertad y de los derechos de expresión y lideró campañas en defensa de los derechos de Máksim Gorki y Bertrand Russell. Aunque se identificaba fuertemente con la tradición democrática estadounidense, sus intereses tuvieron una escala internacional. Fue asesor de órganos oficiales, grupos nacionales y educadores en Japón, China, Turquía, México y Sudáfrica. Todas estas actividades las desarrolló de acuerdo con su visión democrática radical. Fue un «cosmopolita con raíces».[355] Dewey se identificó con una tradición estadounidense que partía de Jefferson y Emerson. Pero no había nada de provinciano en su visión de la democracia radical. Tanto en la teoría como en la práctica, se implicó profundamente en apoyar las prácticas democráticas a lo largo y ancho del mundo. Fue un intelectual público totalmente comprometido con su perspectiva democrática, pero también demostró una honda comprensión de la fragilidad de la democracia. Sabía que, a menos que trabajemos con tesón en incorporar un ethos democrático a nuestras vidas cotidianas, la democracia se volverá con gran facilidad algo vacío y carente de sentido.

Hoy, en los círculos académicos, se producen animados debates en torno a la teoría democrática. Pero desgraciadamente suelen estar dirigidos también a académicos. Dewey tuvo la rara capacidad de ir más allá de esos círculos, de hablar a una amplia audiencia de ciudadanos y de hacerlo refiriéndose a las preocupaciones de la gente corriente. No estoy diciendo que debamos volver a las soluciones propuestas por Dewey para abordar los problemas y las amenazas para la democracia que hoy nos acechan. Dewey, de hecho, sería el primero en insistir en que los nuevos conflictos y problemas requieren soluciones novedosas. Pero la visión de Dewey

de una democracia radical como «un modo personal de vida que nos abre a completarnos mediante la comunicación» todavía hoy puede inspirarnos en nuestro desafío de repensar y revitalizar democracias reales. Y es que, sin duda, la democracia todavía es una tarea que se abre delante de nosotros.

Bibliografía comentada (1966)

R. Bernstein

John Dewey fue un prolífico escritor. Sus publicaciones abarcan un periodo de 70 años, y un listado completo de sus escritos alcanza las 153 páginas. Una fuente bibliográfica extremadamente valiosa se encuentra en Milton H. Thomas, *John Dewey: A Centennial Bibliography*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Hay una serie de rasgos específicos que hacen a este libro muy útil. La primera parte consiste en un listado exhaustivo de los escritos de Dewey, dispuesto por orden cronológico. Thomas también ha recopilado reseñas sobre libros de Dewey, de modo que el lector puede descubrir las reacciones inmediatas que siguieron a la publicación de esas obras. La segunda parte consiste en una lista comprehensiva de monografías sobre Dewey, incluyendo muchos trabajos inéditos. En consecuencia, este volumen proporciona el mejor instrumento para saber qué escribió Dewey y qué se escribió sobre él.

Una bibliografía menos completa se encuentra en *The Philosophy of John Dewey*, editado por Paul Schlipp, Evanston, Northwestern University Press, págs. 611-676. Este volumen es el primero de una serie titulada «The Library of Living Philosophers». Incluye una breve bibliografía de Dewey escrita por sus hijas y editada por Jane M. Dewey. También añade una serie de perspectivas críticas sobre diversos aspectos de la filosofía de Dewey, así como de sus respuestas a sus críticos.

Los libros de Dewey son hoy fácilmente accesibles en las siguientes ediciones: *Art as Experience* (Capricorn Books); *The Child and the Curriculum & The School and Society* (Phoenix Books); *A Common Faith* (Yale Paperbacks); *Democracy and Education* (Macmillan Paperbacks); *Experience and Education* (Collier Books); *Experience and Nature* (Dover Publications); *Experience and Nature* (edición revisada: Open Court Publishing Co.); *Freedom and Culture*

(Capricorn Books); Individualism: Old and New (Capricorn Books); Liberalism and Social Action (Capricorn Books); Moral Principles in Education (Wisdom Library Paperbacks); Philosophy of Education (Littlefield, Adams & Co); The Public and its Problems (Swallow Paperbooks); The Quest for Certainty (Capricorn Books); Reconstruction in Philosophy (Beacon Press), Theory of Moral Life (Holt, Rinehart & Winston); John Dewey y Arthur Bentley, Knowing and the Known (Beacon Press); John Dewey y Evelyn Dewey, Schools of Tomorrow (Dutton Everyman Paperbacks). Además, Human Nature and Conduct está disponible en la edición de Modern Library.

En este estudio, he utilizado ampliamente los ensayos de Dewey recogidos y reimpresos en John Dewey: On Experience, Nature and Freedom, que he editado en Nueva York, Liberal Arts Press, 1960. Esta antología incluye un ensayo autobiográfico de Dewey, «From Absolutism to Experimentalism», junto a muchos de sus ensayos tardíos más importantes y una introducción que ofrece una síntesis panorámica de su teoría de la experiencia y la naturaleza.[356]

Existen muchas fuentes secundarias sobre Dewey. Para una lista comprehensiva, véase la bibliografía de Milton Thomas que ya ha sido mencionada. Algunos de los más útiles son:

1. GEIGER, George R., John Dewey in Perspective, Nueva York, Oxford University Press, 1958. Escrito durante la conmemoración del centenario del nacimiento de Dewey, es una presentación muy empática y juiciosa de las principales ideas de Dewey. Geiger es uno de los mejores comentadores de su obra y nos ha permitido apreciar la importancia de la dimensión estética de la experiencia en la filosofía de Dewey. En consecuencia, sirve como un correctivo para las interpretaciones estrechas y mistificadoras de las ideas de Dewey.

2. HOOK, Sidney, John Dewey, An Intellectual Portrait, Nueva York, The John Day Company, 1939. Hook ha sido uno de los estudiosos más concienzudos de Dewey y uno de los defensores más articulados del pragmatismo. Su libro es verdaderamente un retrato y transmite un vívido sentido de Dewey no sólo como filósofo, sino también como persona.

3. ROTH, Robert J., *John Dewey and Self-Realization*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1963. Roth es uno de los más recientes intérpretes de la filosofía de Dewey. Sostiene que el tema central y dominante de la misma es la autorrealización a través de la interacción con la naturaleza. Asimismo, destaca la dimensión estética de la experiencia y muestra su importancia para la investigación y la tecnología. Algunos de sus argumentos sobre el concepto de la experiencia religiosa en Dewey son discutibles, pero resultan útiles para hacer de este informativo libro también algo provocativo.

4. HENDEL, Charles W. (ed.), *John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1959. Este libro consiste en cuatro conferencias pronunciadas en Yale con motivo de la conmemoración del centenario del nacimiento de Dewey. En él colaboran Charles W. Hendel, Nathaniel M. Lawrence, Richard J. Bernstein y John Smith. Las conferencias abordan diversos aspectos de la filosofía de Dewey, incluyendo su relación con la tradición empírica, su filosofía educativa y su teoría del conocimiento y el valor, así como su teoría de la experiencia.

Junto a estos libros sobre Dewey, disponemos de una estimulante panorámica sobre la filosofía estadounidense: se trata de John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1963. Además del excelente capítulo que dedica a Dewey, es sumamente útil para apreciar el lugar de Dewey en el conjunto de la filosofía estadounidense.

Bibliografía

R. del Castillo y A. García

Desde que Richard Bernstein publicara su libro en 1966, han aparecido nuevas ediciones de las obras de Dewey y la bibliografía secundaria ha aumentado considerablemente. A continuación, enumeramos, exclusivamente, las ediciones, las monografías y los ensayos a los que el propio Bernstein ha hecho referencia a lo largo de los años, hasta sus últimos trabajos de 2010.

COCHRAN, Molly (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (en prensa).
Contribuciones de M. Cochran, R. Westbrook, R. A. Putnam, R. Gale, I. Levi, J. E. Tiles, M. Johnson, M. Jung, J. Welchman, J. Bohman, S. Pihlström, R. Eldridge, N. Noddings y R. Bernstein.

DEWEY, John, *The Philosophy of John Dewey*, edición de John J. McDermott: I. *The Structure of Experience*; II. *The Lived Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1973. Hay edición en un solo volumen (1981).

—, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, 37 vols., Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1987: *The Early Works, 1882-1898*, 1967-1972 (5 vols.); *The Middle Works, 1899-1924*, 1976-1983 (15 vols.); *The Later Works, 1925-1953*, 1981-1991 (17 vols.).

—, *The Essential John Dewey*, Larry Hickman y Thomas M. Alexander (eds.): vol. I: *Pragmatism, Education, Democracy*; vol. II: *Ethics, Logic, Psychology*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

—, *Essays in Experimental Logic*, D. H. Hester y R. B. Talisse (eds.),

Carbondale, Southern Illinois University Press, 2007. Es una edición especial, actualizada, del texto de 1915, que incluye ensayos críticos.

DICKSTEIN, Morris (ed.), *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press, 1998. Participan, entre otras figuras, R. Rorty, H. Putnam, S. Morgenbesser, S. Cavell, J. T. Kloppenberg, R. Westbrook, N. Fraser, R. Posnock, H. Joas, A. Wolfe, J. P. Diggins, R. A. Posner, R. Poirier, L. Menand, S. Fish y R. Bernstein.

DIGGINS, John Patrick, *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1994.

FISH, Max (ed.), *Classic American Philosophers*. Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1951.

HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*. I. Reason and the Rationalization of Society. II. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, Boston, Beacon Press, 1984/1987 (orig. 1981) [vers. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*. I. Racionalidad de la acción y racionalización social. II. Crítica de la razón funcionalista, Madrid, Trotta, 2010].

—, *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

—, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 1992 (orig. 1992/1994) [vers. cast.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998]. Las alusiones de Habermas a Dewey en el cap. VII son comentadas por Bernstein en «The Retrieval of the Democratic Ethos», *Cardozo Law Review* 17/4-5 (1996), págs. 1.127-1.146.

—, «The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the Issue of the Priority of the Right over the Good» en *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard Bernstein*, S. Benhabib y N. Fraser (eds.), Cambridge, The MIT Press, 2004, págs. 29-44. Continuación

de un debate entre Bernstein y Habermas en el que Dewey está presente, y que arranca con «The Retrieval of the Democratic Ethos» (1996), de R. Bernstein. Véanse la reimpresión del ensayo y la réplica de Habermas en *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, Michel Rosenfeld y Andrew Arato (eds.), Berkeley, University of California Press, 1998.

HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1996 (orig. 1992) [vers. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997].

—, «Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today», *Political Theory* 26 (1998), págs. 763–783.

—, «Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* XXXIV/3 (1998).

—, *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Ed. de M. Jay, con textos de A. Honneth, J. Butler, R. Geuss y J. Lear [vers. cast.: *Reificación*, Buenos Aires, Katz, 2007, del texto de 2005 de Honneth].

HOOK, Sidney, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Nueva York, Basic Books, 1974.

JAY, Martin, «The Cult of Experience in American Pragmatism. James, Dewey and Rorty» y «Restoring the Balance: Dewey and Art as Experience», ambos en *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, 2005. Reseñado por R. Bernstein en «The Ineluctable Lure and Risks of Experience», *History and Theory* 45/2 (2006).

JOAS, Hans, *Pragmatism and Social Theory* [1992], Chicago, Chicago University Press, 1993 [vers. cast.: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS, 1998].

—, *The Creativity of Action* [1992], Chicago, Chicago University

Press, 1993.

—, «Communitarianism: A German Perspective», en Distinguished Lectures Series 6, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

KALLEN, Horace M., Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1956.

KLOPPENBERG, James T., Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920, Oxford, Oxford University Press, 1986.

KUKLICK, Bruce, A History of Philosophy in America: 1720–2000, Oxford, Clarendon Press, 2001.

LASH, Chistopher, The New Radicalism in America, 1889-1963. The Intellectual as a Social Type, Nueva York, Norton, 1965, cap. 5.

LOVEJOY, Arthur O., The Thirteen Pragmatisms, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1963.

MENAND, Louis, The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2001 [vers. cast.: El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América, Barcelona, Destino, 2002].

MISAK, Cheryl, Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation, Londres, Routledge, 2000.

— (ed.), New Pragmatists, Oxford, Clarendon Press, 2007. Ensayos de Terry Pinkard, David Bakhurst e Ian Hacking, entre otros. Numerosas alusiones a Dewey. Reseñado por R. Bernstein en «The New Pragmatists», Graduate Faculty Philosophy Journal 28/2 (2007), págs. 3-38.

PUTNAM, Hilary, «A Reconsideration of Deweyan Democracy», en Renewing Philosophy, Cambridge, Harvard University Press, 1992 [vers. cast.: Cómo renovar la filosofía, Madrid, Cátedra, 1994].

—, Pragmatism: An Open Question, Oxford, Blackwell, 1995 [vers. cast.: El pragmatismo, una cuestión abierta, Barcelona, Gedisa,

1999].

ROCKEFELLER, Steven, John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

RORTY, Amelie (ed.), Pragmatic Philosophy: An Anthology, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1966.

RORTY, Richard, «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey», The Review of Metaphysics 30/2 (1976), págs., 280-305. Incluido en Consequences of Pragmatism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 [vers. cast.: Consecuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos, 1996].

—, «Dewey's Metaphysics» (orig. 1975), en New Studies in the Philosophy of John Dewey, Steven Cahn (ed.), Hanover, NH, University of New England Press, 1977, págs. 45-74 [vers. cast. en Consecuencias del pragmatismo, vid supra].

—, «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», en Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 53 (1980), págs. 719-738 [vers. cast.: Consecuencias del pragmatismo, vid supra].

—, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton University Press, 1979 [vers. cast.: La filosofía y el espejo de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1983].

—, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [vers. cast.: Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós, 1991].

—, «Tughs and Theorists», Political Theory 15 (1987), págs. 564-580 [respuesta de Rorty a «Rorty on Liberal Democracy in Philosophy», de R. Bernstein, también publicado en Political Theory e incluido en The New Constellation. Dewey está muy presente en el debate].

—, Introducción a Murphy, John P., Pragmatism: From Peirce to Davidson, San Francisco, Westview Press, 1990.

—, «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. D. Peterson y R. C. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 257-282. Incluido en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [vers. cast.: *Objetivismo, relativismo y verdad*. Escritos filosóficos I, Barcelona, Paidós, 1996].

—, «Dewey between Hegel and Darwin», en D. Ross (ed.), *Modernist Impulses in the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, págs. 46-68. Incluido en *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [vers. cast.: *Verdad y progreso*. Escritos filosóficos 3, Barcelona, Paidós, 2000].

—, Respuesta a Bernstein, R., «The Conflict of Narratives», en Rorty & Pragmatism, H. J. Saatkmap (ed.), Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, págs. 68-71.

RUCKER, Darnell, *The Chicago Pragmatists*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1969.

RYAN, Alan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, Norton, 1995.

WEST, Cornell, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 [vers. cast.: *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Madrid, UCM, 2008].

WESTBROOK, Robert, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

—, *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

WHITE, Morton, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1943.

Notas

[1]Es interesante que la bifurcación de Russell extrañe tanto a pragmatistas como a marxistas (véase el excelente, pero olvidado libro de J. Lewis, Bertrand Russell. *Philosopher and Humanist*, Nueva York, International Publishers, 1968). En 1919, Russell criticó el enfoque psicológico que Dewey le daba a la lógica en sus *Essays in Experimental Logic*, pero luego, en 1939 y 1940, volvió a criticar su *Logic: The Theory of Inquiry* y el concepto pragmatista de verdad. En 1922 ya había salido a la defensiva con su ensayo «Pragmatic America», después de que Russell afirmara que «el amor a la verdad se había oscurecido en Estados Unidos por culpa de un mercantilismo del cual el pragmatismo era expresión filosófica». Pese a lo que cuentan las leyendas, cuando los dos coincidieron en China, en los años veinte, sus diferencias se agudizaron. Es cierto que Dewey acogió a Russell cuando fue rechazado por una comunidad de extranjeros recelosos de su vida sentimental, y que Dewey estuvo muy pendiente de Russell cuando éste enfermó de neumonía. Pero ni Russell entregó su testamento a Dewey, ni éste le salvó la vida con un medicamento, ni Russell adoctrinaba desde la cama a Dewey. Como Sidney Hook contó, a Dewey le molestaba bastante la «insensibilidad de Russell hacia otras personas». Russell, por su parte, manifestó en 1921 que, aunque en su viaje de 1914 a Estados Unidos nadie le había agradado más que Dewey, «ahora ya no podía soportarlo» (véase Ray Monk, Bertrand Russell. *The Spirit of Solitude, 1872-1921*, Nueva York, The Free Press, 1996, pág. 591). Dewey volvió a defender y ayudar a Russell en 1940, cuando lo censuraron en el City College de Nueva York. Como dice Ryan, fue un gesto noble por su parte, después de toda la malicia con la que Russell siempre habló de Dewey. El trasfondo político de sus diferencias es muy importante. Desde 1890, cuando estudió en Alemania y escribió *German Social Democracy*, Russell criticaba sin ambages el socialismo planificado. En 1918, en *Roads to Freedom*, defendió un tipo de cooperativismo descentralizado (lo que en Inglaterra se llamó *guild socialism*) con el que, en realidad, Dewey también podría simpatizar (véase A. Ryan, *John Dewey and the*

High Tide of American Liberalism, Nueva York, Norton, 1995, pág. 30). En 1952, sin embargo, en *The Impact of Science Today*, Russell no dudaba en comparar, sin mayores detalles, la visión de la ciencia de Dewey con la de Marx.

[2] Hay otras formas más divertidas de plantearlo, por ejemplo, usando la distinción de William James entre carácter blando y carácter rudo (tender-minded/tough-minded), diríamos que los pragmatistas pasaron de ser rudos empiristas frente a blandos idealistas, a blandos idealistas frente a nuevos y más rudos empiristas. Bernstein ha usado esta terminología de James en sus crónicas sobre la historia del pragmatismo (véase nota 70). Rorty también fue propenso a usar estas distinciones aparentemente esquemáticas, pero muy iluminadoras. Para caracterizar a las familias filosóficas desde los años ochenta, por ejemplo, hablaba de fuzzies y techies, que en cierto modo coincidía con «continentales» y «analíticos».

[3] La *Theory of Valuation* de Dewey apareció en el número 4 del volumen 2 de la *International Encyclopedia of Unified Science*, editada por O. Neurath, R. Carnap y Ch. S. W. Morris, Chicago, University of Chicago Press, 1939. Véase «El pragmatismo en la Enciclopedia Positivista de la Ciencia Unificada», en Esteban, J. M., *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*, Universidad de Morelos, 2006. También la reveladora introducción de Á. Faerna y A. di Berardino a Dewey, J., *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hecho y valores*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 (incluye un ensayo de 1945 de Stevenson sobre Dewey y su introducción a la edición de 1978 de la *Ethics* de Dewey y Tufts).

[4] Los debates entre Dewey y Nagel tienen lugar en 1929, en torno a la relación entre lógica y ontología. En 1936, Nagel también colabora, junto con C. I. Lewis, en otra discusión sobre la lógica de Dewey, y en 1945 discute junto con Hook y el propio Dewey sobre materialismo y naturalismo. Todos, en S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, Nueva York, The Journal of Philosophy, 1977.

[5] En *Social Thought in America. The Revolt Against Formalism*, Nueva York, Viking Press, 1949, White conservó el interés por la dimensión social del pensamiento de Dewey. En su libro posterior,

Toward Reunion in Philosophy, Cambridge, Harvard University Press, 1956, tendió puentes entre el pragmatismo y la filosofía analítica muy interesantes, pero muy poco transitados. Su obra giró hacia temas culturales, filosofía de la historia e historia de las ideas políticas. Véase el ensayo de James T. Kloppenberg «White's Social Thought in America», en *Reviews in American History* 15/3 (1987), págs. 507-519.

[6] Sobre la historia de las «dos culturas», véase el excelente trabajo de T. Sorell, *Scientism. Philosophy and the Infatuation with Science*, Londres, Routledge, 1991 [vers. cast.: *La cultura científica. Mito y realidad*, Barcelona, Península, 1993]. He discutido la persistencia de las dos culturas, incluso en épocas de aparente pluralismo, en «Adiós a la filosofía: Recuerdos de Rorty», en J. J. Colomina y V. Raga (eds.), *La filosofía de Richard Rorty*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, págs. 197-224.

[7] Véase J. Alexander, *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa, 2000 (orig. 1987). Sobre el estado de las ciencias sociales en Estados Unidos antes de los años treinta, D. Ross, *The Origins of American Social Science*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991. Sobre el contexto político que rodea los cambios de modelos de intelectual, Ch. Lasch, *The New Radicalism in America. The Intellectual as a Social Type*, 1889-1963, de 1965, *The True and Only Heaven*, de 1991 y *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, de 1995, los tres en Nueva York, Norton. Un enfoque pionero, de corte sociológico fue el de C. W. Mills, *Sociology and Pragmatism: A Study of American Higher Learning*, Nueva York, Oxford University Press, 1964. Otras historias imprescindibles sobre el contexto de estas tradiciones intelectuales son J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1994, J. T. Kloppenber, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, y, más reciente, R. Westbrook, *Democratic Hope. Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

[8] Pero cuando se califica de liberal el término puede inducir a

error. Tal como él mismo usó el término, su postura no tenía que ver con un modelo «liberal» de mercado, sino con un modelo socializado. Véase cómo Dewey conecta su liberalismo con el control económico en Dewey, J., *Liberalismo y acción social*, págs. 115-117. Véase también la introducción a ese volumen de J. M. Esteban, y R. del Castillo, «El amigo americano», en J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.

[9]En 1927, Hook escribió su *Metaphysics of Pragmatism*; en 1933, *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*; en 1936 aparecía su conocido *From Hegel to Marx*. En realidad, Hook trató más bien de leer a Marx desde Dewey que al contrario. En 1939 afirmó que Liberalismo y acción social de Dewey era el equivalente del Manifiesto Comunista. Hook defendió a Dewey, nuevamente, contra Russell en una conferencia de 1959 que luego dio título a su libro *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Nueva York, Basic Books, 1974. Unos años antes, en 1950, editó Dewey. *Philosopher of Science and Freedom*, una colección de ensayos, algunos de E. Nagel, W. Sellars y M. White, que trataba de salvar las diferencias. Hook escribió dos textos muy interesantes sobre Dewey mucho tiempo después: la introducción a *Experience and Nature* (The Later Works, vol 1., Carbondale, Southern Illinois University, 1981) y «The Relevance of John Dewey's Thought», presentación del vol. 17 de The Later Works, 1990.

[10]Hook iría bastante más lejos, demasiado, y hacia 1953 acabará un tanto trastornado por la caza de brujas. Véase lo que P. Diggins cuenta sobre él en «The Decline and Revival of American Pragmatism», *The Promise of Pragmatism*, Chicago, Chicago University Press, 1994. Rorty siempre ironizó sobre la trayectoria de Hook. Véase *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

[11]Véase *Freedom and Culture*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1939 [vers. cast.: *Libertad y cultura*, México, Uthea, 1965, pág. 8].

[12]Véase «Zum Problem der Wahrheit» (1935), en *Kritische Theorie*, Frankfurt, Fischer, 1968. Véanse también las alusiones a Dewey en *Eclipse of Reason*, Boston, Beacon Press, 1947.

[13]Véase Marcuse, H., «John Dewey's Theory of Valuation», en

Studies in Philosophy and Social Science 9 (1941), págs. 144-148.

[14]«Que la estética, para ser más que un charloteo, quiera salir a lo abierto y descubierto, le impone el sacrificio de toda seguridad garantizada por las ciencias; nadie ha proclamado esto con más claridad que el pragmatista John Dewey» (Teoría estética, Madrid, Akal, 2004, pág. 469). Véase también referencia en pág. 446. Adorno debía tener en mente *Art as Experience*, de Dewey, publicado en 1934. Véanse los comentarios de M. Jay sobre Dewey y Adorno en *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, 2005.

[15]*Problems of Men*, Nueva York, Philosophical Library, 1946 [vers. cast.: *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós, 1952]. El ensayo de Arendt «*The Ivory Tower of Common Sense*» es una reseña para *The Nation* (19 de octubre de 1946) contenida en *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* [vers. cast.: *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005].

[16]H. Arendt, *Ensayos de comprensión*, op. cit., págs. 241-242.

[17]Dewey se había ido de Chicago, el lugar desde donde desarrolló sus teorías educativas, antes de la Primera Guerra Mundial, en 1905, por desavenencias con el presidente de esa universidad. G. H. Mead murió en 1931 y sus libros se editaron póstumamente: *Filosofía del presente* [1932], Madrid, CIS-BOE, 2008; *Persona, espíritu y sociedad* [1934], México, Paidós, 1990, y *The Philosophy of the Act*, 1938 (véase una selección de trabajos, entre 1881 y 1938, en *Escritos políticos y filosóficos*, México, FCE, 2009). En el Chicago de los años veinte y treinta prosperaron la sociología urbana y los estudios ambientales; también el interaccionismo simbólico (E. Goffman se doctoró allí en 1953). En los años cincuenta también se asociará con esa universidad una escuela de economistas liberales.

[18]Los Bernstein respetaban ciertos cambios del ritual judío, pero seguían más vinculados al judaísmo ortodoxo que al movimiento de reforma alemán. En la sinagoga, por ejemplo, hombres y mujeres oraban juntos, pero en la casa observaban las reglas de kashrut. En

lo que sigue me baso en datos que Bernstein facilita en «A Philosopher of New York» en conversación con J. Friedlander, en S. Benhabib y N. Fraser (eds.), *Pragmatism, Judgment and Critique*, Harvard, The MIT Press, 2004, págs. 329-352. Sobre la educación de Bernstein y el mundo judío, véase la primera parte de «Richard Bernstein on the Jewish Question», de G. G. Smith, en S. G. Davaney y W. G. Frisina (eds.), *The Pragmatic Century. Conversations with Richard Bernstein*, Nueva York, State University of New York Press, 2006, págs. 135 y sigs.

[19]Bernstein atribuye esta comparación al periodista de *The New Yorker* A. J. Liebling. Véase «Richard Rorty's Deep Humanism», en Bernstein, R. J., *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010. Véanse también detalles biográficos en las respuestas de Bernstein a R. C. Neville y a otros participantes en *The Pragmatic Century*, op. cit.

[20]Entre las obras de Smith, destacan *Reason and God*, New Haven, Yale University Press, 1961; *The Spirit of American Philosophy*, Nueva York, Oxford, 1963; *Purpose and Thought. The Meaning of Pragmatism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, y *America's Philosophical Vision*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

[21]Hendel (1890-1992) era profesor de metafísica y filosofía moral. Había escrito trabajos sobre Hume, Rousseau, el idealismo en Estados Unidos, y las cuatro conferencias que impartió en Yale en celebración del centenario de Dewey fueron publicadas bajo el título *John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy*, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1959.

[22]Bernstein logró presentarla después de frenar su absorbente actividad docente y pasar un año en la Universidad Hebrea de Jerusalén, con una beca Fullbright. Antes de escribir su tesis, Bernstein ya era asesor para la John Dewey Society, cuando ésta impulsaba a grupos progresistas como *Students for Democratic Society*.

[23]Durante esta época –comenta irónicamente Bernstein– «se publicaron en la revista incluso algunos de los más importantes artículos de filosofía analítica» (Friedlander, J., op. cit., pág. 336).

«La práctica del pluralismo –comentará– es algo que aprendí en aquellos años en Yale» (The Pragmatic Century, op. cit., pág. 112).

[24]«Peirce's Theory of Perception», en E. C. Moore y R. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Second Series, Amherst, University of Massachusetts Press, 1964. También «Action, Conduct, and Self-Control», en R. J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, New Haven, Yale University Press, 1965. Curiosamente, por estas mismas fechas, en 1961, Rorty publicaba un ensayo sobre Peirce, «Pragmatism, Categories and Language» (The Philosophical Review LXX), que, comparado con las piezas de Bernstein, deja ya clara la diferencia entre sus futuras versiones del pragmatismo. Rorty publicará su introducción a *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1967 [vers. cast.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990].

[25]Editados por R. B. Perry, Nueva York, E. P. Dutton & Co., 1971. En 1977, Bernstein también prologará Frederick Burkhardt (ed.), *A Pluralistic Universe: The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press. Merecería la pena, por cierto, recuperar la interpretación que Bernstein daba del pluralismo jamesiano. Véase también su capítulo sobre el pluralismo radical de James en *The Pragmatic Turn*.

[26]John Dewey, *The Great American Thinkers Series*, Nueva York, Washington Square Press, 1966. Reimpresión en Atascadero, Ca, Ridgeview Publishing Co., 1981.

[27]Vers. cast.: John Dewey. *Semblante intelectual*, Barcelona, Paidós, 2000, basada en la reedición de 1995 que prologó Richard Rorty. Bernstein también tuvo presente dos estudios sobre Dewey anteriores a su libro, el de G. R. Geiger, *John Dewey in Perspective*, Nueva York, Oxford University Press, 1958, y el R. J. Roth, *John Dewey and Self-Realization*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1963. Véanse sus comentarios en su nota bibliográfica de 1966, en este mismo volumen.

[28]Véase J. Gouinlok, *John Dewey's Philosophy of Value*, Nueva York, Humanities Press, 1972. Gouinlock también publicará más adelante, en 1976, una muy importante selección de textos de Dewey, *The Moral Writings of John Dewey*, Nueva York,

Prometheus Books. De G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973. Este texto ya contaba con el apoyo documental de J. A. Boydston, desde el Center for Dewey Studies, creado en 1961. Entre esa fecha y 1991, Boydston emprendería la edición de las obras de Dewey en 37 volúmenes. La publicación de la correspondencia vendría después. Véase el ensayo retrospectivo de Boydston sobre el centro y la edición en *Free Inquiry* 13/1 (1992/1993). Todo sea dicho, libros como *A History of American Philosophy*, de H. W. Schneider (Nueva York, Columbia University Press, 1946) que se reedita, en 1963, y *Meaning and Action: a Study of American pragmatism*, de H. S. Thayer (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968), también contribuirán a mantener vivo el legado de la filosofía clásica de Estados Unidos.

[29] En los años setenta, sólo otro filósofo, muy distinto a Bernstein, John McDermott, vindicará la noción de «experiencia». En 1967 editará *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, Chicago, Chicago University Press, y colaborará en la edición en Harvard de las obras de James. En 1973 edita *The Philosophy of John Dewey*, una colección de ensayos en dos volúmenes, I. *The Structure of Experience* y II. *The Lived Experience* (Chicago, The University of Chicago Press). La síntesis de McDermott entre existencialismo, historia de la cultura, educación y pragmatismo desembocará en *The Culture of Experience, Philosophical Essays in the American Grain*, Nueva York, New York University Press, 1976 (prólogo de John E. Smith), un libro fundamental para entender esta otra ruta del pragmatismo que continuará, diez años después, en *Streams of Experience. Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, Amherst, The University of Massachussets Press, 1986.

[30] «Dewey's Metaphysics» [1975], en Steven Cahn (ed.), *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover, NH, University of New England Press, 1977. El mismo ensayo será incluido en *Consequences of Pragmatism*, la colección de ensayos escritos por Rorty desde 1972, algunos de los cuales dejan más claras las tribulaciones de Rorty cuando escribió *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. La introducción de este libro de 1979, de hecho, fue sugerida por Bernstein a Rorty, después de leer un borrador.

Bernstein también dictaminó a favor de la publicación del libro, cuando el editor de Princeton se encontró con un informe favorable y otro desfavorable (véase las respuestas de Bernstein a N. K. Frankerberry en *The Pragmatic Century*, op. cit., pág. 100). La crítica más extensa de Bernstein al libro fue «Philosophy in the Conversation of Mankind», *Review of Metaphysics* 33 (1980), luego en *Philosophical Profiles* (Polity Press/Blackwell, Cambridge/Oxford, 1986).

[31] Gran parte de la filosofía contemporánea, incluida la analítica –decía en la pág. 14– podía concebirse como una excrecencia de Hegel, y como una reacción contra su presuntuoso sistema. Unos años después, en 1977, Sydney Morgenbesser manifestaba: «Dewey pensó que el objetivo de la filosofía consistía en recobrar la inocencia y despojar a la cultura de nuestra época. Se podría incluso ir más lejos. Los hegelianos han sugerido que la filosofía debería aspirar a una reconstrucción racional de la cultura de su tiempo. Dewey, podría decirse entonces, deseaba que los filósofos se embarcaran en una reconstrucción de su cultura que fuera racional y que revelara la inteligencia en acción» (introducción a *Dewey and his Critics*, Nueva York, The Journal of Philosophy, Inc, 1977, pág. ix). El juicio de Morgenbesser prueba que el enfoque de Bernstein era premonitorio. En *Praxis y acción*, por lo demás, Bernsteindejaba clara la influencia de Hegel en Dewey, pero también la forma en la que Dewey había transformado su hegelianismo por efecto de Darwin. Sobre este complejo punto, véase, de Dewey, «La influencia del darwinismo en la filosofía», en la excelente antología de Á. Faerna *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, págs. 49-60. Véase también la nueva edición del volumen de 1910, en L. Hickman y D. Anderson (eds.), *The Influence of Darwin and Other Essays*, Carbondale, Shouthern Illinois University, 2007.

[32] Véase *Praxis y acción* [1971], Madrid, Alianza, 1979, pág. 13.

[33] El ensayo original «John Dewey on Democracy: the Task Before Us» fue publicado en *Post-Analytic Philosophy*, editado en 1985 por John Rajchman y otra figura fundamental para la rehabilitación del pragmatismo, Cornell West, autor en 1989 de otro libro fundamental, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. En su prólogo a *Perfiles filosóficos*, Bernstein daba a

Dewey una importancia muy significativa.

[34] Véanse más detalles en J. Friedlander, «A Philosopher from New York», op. cit., págs. 337-340.

[35] Vers. cast.: La reestructuración de la teoría social y política (México, FCE, 1976), Habermas y la modernidad (Madrid, Cátedra, 1988) y Perfiles filosóficos: Ensayos a la manera pragmática (México, Siglo XXI, 1991).

[36] Parece que el borrador del libro llega a manos de Arendt antes de publicarse. Véase de nuevo J. Friedlander, «A Philosopher from New York», op. cit., pág. 342.

[37] Carta de Hannah Arendt a Bernstein, de 31 de octubre de 1972, ibid., pág. 343.

[38] Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983, pág. XVI.

[39] The New School for Social Research fue fundada en 1919 por un grupo de intelectuales de talante pacifista que fueron censurados por la Columbia University. Entre los miembros del primer claustro, figuraron John Dewey, Charles Beard, Thorstein Veblen, James Harvey Robinson, Wesley Clair Mitchell y Alvin S. Johnson, primer decano y coeditor de la Encyclopedia of the Social Sciences. En 1933 se convirtió en una universidad para los exiliados por la persecución nazi. Acogió a economistas, sociólogos, politólogos y a filósofos como Hans Joas, Hanna Arendt, Alfred Schutz, Leo Strauss y Aron Gurwitsch. También se creó una sección de estudios en francés por la que desfilaron Jakobson, Maritan, Lévi-Strauss y Henri Bonet.

[40] Para entonces, Habermas ya ha publicado, entre otras, Historia y crítica de la opinión pública (1962, orig. alemán/1989, versión inglesa), Teoría y praxis. Estudios de filosofía social (1963/1973), La lógica de las ciencias sociales (1967, ampliada en 1970 y en 1982/1988), Conocimiento e interés (1968/1971), Perfiles filosófico-políticos (1971/1983), Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973/1975) y La reconstrucción del materialismo histórico (1976/1979), que incluía, además, «¿Qué es

la pragmática universal?», de 1976.

[41]Bernstein será editor de Praxis International hasta 1989. Más detalles en Introducción a Anthony Giddens et al., Habermas y la modernidad, Madrid, Cátedra, 1992, págs. 60-61.

[42]Durante los cursos de esos años, Bernstein discute muchas ideas con Albrecht Wellmer. En el curso de 1978, Rorty avanza capítulos de Filosofía y el espejo de la naturaleza ante Habermas y Taylor. Durante esa época, Nancy Fraser, una antigua alumna suya en Haveford, también visita Dubronvnik y confronta a Bernstein con muchos de los retos que suscitan el postestructuralismo y la deconstrucción. Véase la crónica de Bernstein en el prólogo a Beyond Objectivism and Relativism, op. cit., pág. XIII.

[43]Los dos dogmas del empirismo eran el de la analiticidad y el de la reducción, aunque el propio Quine lograba mantener a flote el empirismo con buenas dosis de holismo y de pragmatismo. En realidad, su relación con el pragmatismo era complicada, dado que, de algún modo, Quine intentaba recalificar al pragmatismo como un tipo de empirismo. Véase su «The Pragmatists' Place in Empiricism» (1975) en R. J. Mulvaney, y Ph. M. Zeitner (eds.), Pragmatism. Its Sources and Prospects, University of South Carolina Press, 1981, págs. 21-40.

[44]«On the Very Idea of a Conceptual Scheme», conferencia inaugural de la apa de 1973.

[45]En Mind, Language and Reality (1975), Meaning and the Moral Sciences (1978), Reason, Truth and History (1981) y Realism and Reason (1983), Putnam ya iba dando pistas de su ataque a un cuarto dogma, el de la distinción hecho-valor. Bernstein apenas menciona al Putnam de estos años, excepto en una curiosa cita de Meaning and the Moral Sciences en la pág. 1 de Beyond Objectivism and Relativism.

[46]Beyond Objectivism and Relativism, op. cit., pág. XV.

[47]Véase cómo Bernstein trata de reconciliar a Gadamer, Habermas y Rorty en Beyond Objectivism and Relativism, op. cit., pág. 206.

[48]«Aunque Rorty no practica el tipo de crítica sociopolítica que fue de tanta importancia para Dewey –decía Bernstein–, sí practica las virtudes democráticas que Dewey tanto valoró». Tal como las describió en «Pragmatism, Relativism and Irrationalism», 1980, sería, sobre todo, «voluntad de hablar con otros y de escucharles, y de sopesar las consecuencias de nuestras acciones en ellos». Esta versión condescendiente con Rorty contrasta con otras posteriores de Bernstein mucho más críticas.

[49]Prólogo a *The Pragmatic Turn*. En 1911, por cierto, Dewey había dicho: «He aquí el sentido primitivo y humano de la verdad: veracidad, o sea, un generoso y sincero fruto de la comunicación. La verdad, en última instancia, es una enunciación de las cosas “tal cual son”, pero no en un vacío desolado e inane, desconectadas del interés humano, sino las cosas como parte de una experiencia progresiva y compartida. Los amigos, decía el proverbio griego, tienen todas las cosas en común. La verdad, la veracidad, la difusión (publicity) transparente y valiente de las relaciones (intercourse) son la fuente y la recompensa de la amistad. La verdad consiste en tener cosas en común» (*The Middle Works of John Dewey*, vol. 6, pág. 67).

[50]Si lo dijéramos retrospectivamente, Bernstein prefirió leer a Gadamer con Dewey a mano a leer, como Rorty, a Vattimo y a Derrida con una mano, y a Davidson con la otra. La alusión de Rorty a Vattimo en 1991 es muy llamativa, pero suele pasarse por encima: «mis ensayos –dijo en el prólogo a *Essays on Heidegger and others*– deberían entenderse como muestras de lo que un grupo de filósofos italianos actuales ha denominado pensamiento débil, una reflexión filosófica que no busca una crítica radical de la cultura contemporánea, ni intenta refundarla o remotivarla, sino que simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes» (vers. cast.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporeneos*. Escritos filosóficos II, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 22). Tiempo después, cuando Rorty homenajea a Gadamer en su centenario, también acaba citando a Vattimo; véase «El ser que puede entenderse es lenguaje», en *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.

[51]En *The Public and Its Problems*, Dewey acababa diciendo que

la investigación de las condiciones sociales y su divulgación es una condición para la creación de verdadera vida pública, pero, «después de todo, esa investigación y sus resultados no son más que herramientas. Su realidad final se alcanza en las relaciones directas cara a cara. La lógica, en su verdadera realización, vuelve a adoptar el sentido primitivo de la palabra diálogo» (vers. cast.: La opinión pública y sus problemas, Madrid, Morata, pág. 173). Para entender las tensiones entre pragmatismo, hermenéutica y teoría de la acción comunicativa, véanse los extraordinarios trabajos que Hans Joas desarrolla desde mediados de los años ochenta (Pragmatism and Social Theory, Chicago, Chicago University Press, 1993).

[52] Véase supra nota 40. El primer volumen de la Teoría de la acción comunicativa (1981) fue traducido al inglés en 1984. En su trabajo de presentación, Bernstein también tomaba en consideración la conversación de 1981 entre Habermas, Honneth y Knödeler sobre la dialéctica de la racionalización.

[53] Habermas y la modernidad, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 16. El interés por el pragmatismo en Alemania también tiene que ver con los dos volúmenes de escritos de Peirce que K. O. Apel editó en 1970, y su libro *Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in den Amerikanischen Pragmatismus* (1975), traducido en 1981 con el título *Charles. S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism* (Ahmerst, University of Massachussets Press), con prólogo de Bernstein.

[54] Teoría y praxis, Madrid, Tecnos, págs. 304-305. Los comentarios toman pie en breves pasajes de *The Quest For Certainty*. Habermas circunscribe la postura de Dewey a lo que llama «segundo grado de racionalización de valores» (véanse págs. 303 y sigs.)

[55] «Postscript. Some Concluding Remarks», en M. Aboulafia y otros (eds.), *Habermas and Pragmatism*, Londres, Routledge, 2002. pág. 228.

[56] Los dos tenían un pasado marxista, pero, mientras el primero giraba hacia Hegel, el segundo lo hacía hacia Aristóteles.

[57] Véase cómo Bernstein acabó saliendo al paso del

comunitarismo en «Community in the Pragmatic Tradition», en M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, North Carolina, Duke University Press, 1998, págs. 141-156. Véase en cap. 13 del presente volumen cómo, en 1985, Bernstein ya confrontaba la idea de comunidad de Dewey con la de M. J. Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Véase lo poco que el propio Sandel ha dicho sobre Dewey en una reseña del libro de A. Ryan incluida en *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, cap. 26 [vers. cast.: *Filosofía pública*, Barcelona, Marbot, 2008]. En realidad, el interés por la obra política de Dewey y el problema de la relación entre Estado y comunidad arranca a finales de los años setenta, pero crece considerablemente en los ochenta y noventa. Véanse: Damico, A., *Individuality and Community: The Social and Political Thought of John Dewey*, Gainesville, University Press of Florida, 1978; Manicas, P., «John Dewey: Anarchism and the Political State», *Transactions of the Ch. Sanders Peirce Society* 18/2 (1982); Kauffman-Osborne, T., «John Dewey and the Liberal Science of Community», *Journal of Politics* 46/4 (1984), «The Politics of Social Engineering: A Deweyan Reconstruction», *Willamette Journal of the Liberal Arts* 1/2 (1984), y «Pragmatism, Policy Science, and the State», *American Journal of Political Science* 29/4 (1985); Geneyro, J. C., *La democracia inquieta. E. Durkheim y J. Dewey*, Barcelona, Anthropos, 1991; Morris, D. y Shapiro, I., «Introducción», en Dewey, J., *The Political Writings*, Indianapolis, Hackett, 1993; Esteban, J. M., «Introducción», en Dewey, J., *Liberalismo y acción social*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996; Festenstein, M., *Pragmatism and Political Theory. From Dewey to Rorty*, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Con todo, el libro más influyente que reanima el interés por la filosofía política de Dewey es Westbrook, R., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991. Su posterior trabajo, *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, es imprescindible para entender las derivas políticas del pragmatismo.

[58]El largo ensayo sobre el Hegel de Taylor es precedido por un excursu sobre el hegelianismo en Estados Unidos.

[59]Manuscrito no publicado: «Pragmatism, Pluralism, and the

Healing of Wounds», citado por J. Friedlander, en «A Philosopher from New York», op. cit., pág. 348. Un ensayo previo con el mismo título, presentado en el congreso de la apa de 1988, fue incluido como apéndice en *The New Constellation*. En estos textos, Bernstein aludía, curiosamente, al pluralismo radical de James, usando fragmentos de *A Pluralist Universe* y de *Essays on Radical Empiricism*, donde James decía percibir signos inquietantes de un gran cambio, y del surgimiento de una nueva atmósfera filosófica liberada de viejas ataduras, sistemas artificiales y oposiciones abstractas.

[60]Ibid., pág. 347.

[61]Ibid., pág. 348.

[62]En realidad, el Derrida que más le gusta a Bernstein es el de «Violencia y metafísica», el Derrida que rinde tributo a Levinas.

[63]En 1987, Bernstein y Rorty mantienen un importante debate en el que las menciones a Dewey son inevitables: «One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and philosophy», *Political Theory* 15/4 (1987), págs. 538-563. Rorty replica con «Thugs and Theorists», en el mismo volumen, págs. 564-580. Para entender el trasfondo de la discusión, véase Rorty, R., «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en *Journal of Philosophy* 80/10 (1983), págs. 583-589 [vers. cast., en *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona Paidós, 1996]. En el debate de 1987, Bernstein también tiene en cuenta un ensayo aún por publicar, «The Priority of Democracy to Philosophy», de 1988 [vers. cast., en *ibid.*]. Sobre el contexto de este debate, véase «Rorty's Political Thought and the Deweyan Legacy», en cap. 11 de J. P. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, *vid supra*, págs. 450 y sigs.

[64]Bernstein continuó el debate con Rorty en «Rorty's Liberal Utopia», *Social Research* 57 (1990), también incluido en *The New Constellation*, donde ya tiene en cuenta Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [vers. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991]. Para una valoración de conjunto sobre la obra de su amigo, véase «Rorty's Deep Humanism», en *The Pragmatic Turn*, op. cit.

[65]Bernstein empieza a escribir sobre Arendt en 1977 y, como hemos visto, reaparece en sus libros de 1983 y 1986, pero la inflexión a la que nos referimos sucede hacia 1996, cuando Bernstein publica ensayos sobre Arendt y el problema del mal en distintos volúmenes. Véase la bibliografía completa en *The Pragmatic Century*, op. cit., así como los ensayos de Henry L. Levinson y G. S. Smith.

[66]Aún en este libro dedicado en su mayor parte a figuras europeas, Bernstein sigue discutiendo con Rorty, aunque sea de pasada. Rorty había hablado sobre la relación entre ironía y crueldad, y Bernstein había discutido el asunto en «Rorty's Liberal Utopia» (1990), pero ahora aprovechaba para criticar su interpretación de Nietzsche. «Sospecho –dice– que Nietzsche detestaría al ironista liberal democrático de Rorty, y lo tacharía de mera variación de la desesperada ideología del último hombre, la ideología que Nietzsche condena tan mordazmente en su *Zaratustra*» (El mal radical, Buenos Aires, Lilmod, págs. 163-165). Curiosamente, P. Sloterdijk arroja sobre Rorty un juicio muy similar al de Bernstein en *El desprecio de las masas*, Madrid, Tecnos, 2002, págs. 58-59.

[67]Véase *El abuso del mal*, Buenos Aires, Katz, 2005, trad. de A. Vassallo y V. I. Weinstabl. En 2000, Bernstein ya publicó un ensayo donde reunía a Arendt y a Dewey: «Creative Democracy: the Task Still Before Us», *American Journal of Theology and Philosophy* 21/3, págs. 215-228. Se reeditó como apéndice de *The Pragmatic Century*, op. cit. (págs. 191-203). Su primera parte constituye una reelaboración del ensayo sobre Dewey de 1985, que aquí publicamos como cap. 13.

[68]Dewey, sin duda, es ignorado por algunas teorías de la democracia que insisten más en el antagonismo radical. Sin embargo, conviene recordar que, aunque de soslayo, sale a relucir en trabajos como *Inclusion and Democracy*, de I. Young (Oxford, Oxford University Press, 2000, pág. 28) o en S. Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (Londres, Verso, 2007). Critchley cita un fragmento de Dewey de «Democracia Creativa: una tarea por delante» (1939) donde dice que el espionaje y la represión en «países extranjeros» le convencen

más de que «la base y la garantía última de la democracia se hallan en las reuniones libres de vecinos en las esquinas de las calles, discutiendo y rediscutiendo las noticias del día leídas en publicaciones sin censura» (Liberalismo y acción social y otros ensayos, págs. 203-204). Critchley ironiza y añade que, después del 11-S, «uno podría preguntarse si los residentes de lo que R. Rorty describe como las democracias ricas del Atlántico Norte están viviendo bajo condiciones no tan distintas a las de esos “países extranjeros” de los que Dewey hablaba entonces» (págs. 126-127).

[69]Las crónicas de Bernstein sobre el pragmatismo y la historia de la filosofía en Estados Unidos son bastante importantes para entender su lectura de Dewey. Véanse «The Resurgence of American Pragmatism», en *Social Research* 59 (1992), págs. 813-840; «American Pragmatism: The Conflict of Narratives», en H. J. Saatkamp, Jr (ed.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995 (incluye una réplica de Rorty que deja claras las semejanzas y las diferencias entre sus respectivas crónicas), y «The New Pragmatists», en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 28 (2007), págs. 3-35.

[70]Además de algunas de sus obras ya citadas, véanse Hollinger, D., «The Problem of Pragmatism in American History», en *Journal of American History*, 1980, págs. 88-106; Kloppenberg, J., «Democracy and Disenchantment: From Weber and Dewey to Habermas and Rorty», en D. Ross (ed.), *Modernist Impulses in the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, págs. 69-90; Ryan, A., *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, Norton, 1995, y Menand, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2001.

[71]Significativamente, en 1994, Gouinlock añadió a su edición de escritos de Dewey un ensayo, «Three Independent Factors in Morals» (1930), que plantea un tema que Dewey afrontaría minuciosamente en su *Ética* de 1932, «a saber, la irreducible pluralidad de los criterios morales». Otros trabajos que también impulsaron esta ola de pragmatismo fueron Sleeper, R. W., *The Necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1986; Alexander, T., John

Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature, Nueva York, State University of New York Press, 1987; Hickman, L., John Dewey's Pragmatic Technology, Indiana, Indiana University Press, 1992; Sustherman, R., Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art, Oxford, Blackwell, 1992, y Campbell, J., The Community Reconstructs: The Meaning of Pragmatic Social Thought, Chicago, University of Illinois Press, 1992, y Understanding John Dewey, Chicago, Open Court Publishing, 1995.

[72]«The New Pragmatists», op. cit., pág. 14.

[73]Una crítica a Putnam, muy emparentada con la de Bernstein, es la de R. Westbrook, en «Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of John Dewey's Faith», en The Revival of Pragmatism, págs. 128-140. Además de los trabajos de Putnam que figuran en nuestra bibliografía, véase «Dewey's Central Insight», en L. Hickman y G. Spadafora (eds.), John Dewey's Educational Philosophy In International Perspective, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2009, págs. 7-21.

[74]Según Brandom, Dewey, Heidegger y Wittgenstein (los tres héroes de su mentor, Rorty) no son suficientes para pensar las normas implícitas en las prácticas humanas y hay que volver a la «versión original de Hegel». Articulating Reasons, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pág. 34. Véase la crítica de Bernstein a Brandom en The Pragmatic Turn, «Hegel and Pragmatism», cap. 4, especialmente la nota 12.

[75]Véase el comentario de Bernstein en «The New Pragmatists» (págs. 29 y sigs.) sobre el ensayo de T. Pinkard, «Was Pragmatism the Successor to Idealism?», en Ch. Misak (ed.), New Pragmatists, Oxford, Clarendon Press, 2007, págs. 142-168. Pinkard, todo sea dicho, también acaba criticando a Brandom. Véase nuevamente Jay, M., Songs of Experience, sobre la relación entre Hegel y Dewey.

[76]«The Retrieval of the Democratic Ethos» (1996), op. cit., págs. 287-305. El modelo de Habermas, dijo Bernstein, era circular, dado que presupone un ethos democrático, un conjunto de hábitos y disposiciones como la voluntad de escuchar y valorar opiniones de oponentes, el respeto por diferencias, la buena fe al argumentar, y el valor para cambiar de opinión ante pruebas y mejores

argumentos. Lo importante, con todo, es que ese ethos implicaría que se reapropia y transforma las virtudes cívicas clásicas del juicio, la justicia, el valor y la prudencia, pero no tiene por qué predeterminar concepciones sustantivas del bien. Habermas se defendió diciendo que, en un sentido débil y funcional, él nunca había negado tal cosa, ni en La teoría de la acción comunicativa (donde habla de una especie de Sittlichkeit democrática), ni en Facticidad y validez (donde habla de un mundo de la vida racionalizado cuyas estructuras se acomodan y favorecen la lógica interna política deliberativa). La diferencia con Bernstein, entonces, sería que Habermas sólo hace depender el proceso democrático de las virtudes en un sentido funcional, o sea, sólo en la medida en que las motivaciones y las expectativas morales favorezcan la implicación de ciudadanos en los procesos racionales de discusión, bajo la suposición de racionalidad. Esto significa, dice Habermas, una «intelectualización» del proceso, ya que hace depender el proceso de ese presupuesto de racionalidad. Bernstein, por el contrario, no consideraría esas virtudes mínimas (thin virtues) como un recurso meramente funcional, sólo que para defenderlas tampoco aduce una antropología filosófica como la de Honneth. El segundo foco de discusión entre Bernstein y Habermas es la prioridad de lo justo sobre el bien. Véase la respuesta de Habermas a «The Retrieval of Democratic Ethos», *ibid.*, págs 384-389. Habermas prolonga el mismo debate en «The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the Issue of the Priority of the Right over the Good», en S. Benhabib y N. Fraser (eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard Bernstein*, Cambridge, The MIT Press, 2004, págs. 29-44. Bernstein en el cap. 8, «Habermas' Kantian Pragmatism», de su *The Pragmatic Turn*, *op. cit.*

[77]Sobre la lectura de Dewey que hace Honneth, véase Del Castillo, R., «John Dewey and the Ethics of Recognition», en L. Hickman, M. Flamm y C. Skowronski (eds.), *The Philosophy of John Dewey*, Amsterdam, Rodopi, 2010, en prensa.

[78]Entre otras, saber cómo cuadra la propia ética de Dewey con ese conjunto de virtudes mínimas que, según Bernstein, sirve de base a los procesos de discusión racional.

[79]«La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una

importante». Véase *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1953 [vers. cast.: *El erizo y la zorra. Tolstói y su visión de la historia*, Barcelona, Muchnik, 1998].

[80]«Dewey's Metaphysics», en *Consequences of Pragmatism*, pág. 78. Para Rorty, claro, la zorra debía de ser James.

[81]«From Absolutism to Experimentalism», orig. en *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, Nueva York, The Macmillan Company, 1930, *Later Works*, vol. 5, págs. 155-156 [vers. cast.: *La filosofía en América I*, México, Unión Panamericana, 1949, págs. 22-23, modif.].

[82]Este trabajo ha contado con el apoyo de un proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación, Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social (FFI2008-03310/FISO).

[83]Dewey, J., «Philosophy and Civilization», en *Philosophy and Civilization*, Nueva York, Minton, Balch & Co., 1931, pág. 5.

[84]Junction, en el original.. (N. de la T.)

[85]Ibid., pág. 7.

[86]Ibid., pág. 10.

[87]Ibid., pág. 9.

[88]Id., *Experience and Nature*, Chicago/Londres, Open Court Publishing Co., 1925, pág. 402 [vers. cast.: *La experiencia y la naturaleza*, México, FCE, pág. 327, trad. de José Gaos].

[89]Ibid., pág. 411.

[90]McKeon, R. (ed.), *Introduction to Aristotle*, Nueva York, The Modern Library, 1947, pág. 429.

[91]Dewey, J., *Democracy and Education*, Nueva York, The McMillan Company, 1916, pág. V.

[92]Id., «The Development of American Philosophy», *Philosophy*

and Civilization, op. cit., págs. 32-33 [vers. cast.: «La evolución del pragmatismo norteamericano», Ángel Faerna (ed.), La miseria de la epistemología, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 78].

[93]Cohen, M., American Thought: A Critical Sketch, Glencloe, The Free Press, 1954, págs. 258-259.

[94]Wiener, P. P. (ed.), Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Pierce, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1958, pág. 334.

[95]Dewey, J. «From Absolutism to Experimentalism», en R. J. Bernstein (ed.), John Dewey on Experience, Nature and Freedom, Nueva York, Liberal Arts, pág. 4. Reimpreso de G. P. Adams y W. P. Montague (eds.), Contemporary American Philosophy: Personal Statements, Nueva York, The Macmillan Company, págs. 13-27.

[96]Ibid., págs. 10-11.

[97]Id., «The New Psychology», en Andover Review II (septiembre de 1884), pág. 288.

[98]Extraído de una carta publicada en Wenley, R. M., The Life and Work of George Silvestre Morris, Nueva York, The MacMillan Company, 1971.

[99]Dewey, J., «The present Position of Logical Theory», en Monist II (octubre de 1891), pág. 10.

[100]Hall, G. S., «Review of Dewey's Psychology», en American Journal of Psychology I (noviembre de 1887), págs. 154-159.

[101]Dewey, J., «The Reflex Arc Concept in Psychology», en Psychological Review III (julio de 1896), págs. 357-370 [vers. cast. de Á. Faerna (ed.), La miseria de la epistemología: Ensayos de pragmatismo, op. cit.].

[102]Ibid., pág. 361.

[103]Ibid., pág. 358.

[104]Ibid., pág. 361.

[105]Ibid., pág. 363.

[106]Ibid., pág. 365.

[107]Dewey tiene cuidado al señalar: «no estoy planteando la cuestión de hasta qué punto esta teleología es real en cualquiera de estos casos; sea real o irreal, mi postura es igualmente correcta. Es sólo cuando consideramos esta secuencia de actos como si estuviera adaptada para conseguir un fin cuando hablamos, entonces, de uno como un estímulo y del otro como una respuesta». Ibid., pág. 366, nota 1.

[108]Ibid., págs, 368-369.

[109]Faerna traduce correctamente circle por circuito.. Nosotros preferimos traducirlo por «círculo», para preservar aquí el juego entre «círculo» (el todo) y «arco» (la parte).. (N. de la T.)

[110]Ibid., pág. 370.

[111]Id., «Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Evanston/Chicago, Northwestern University Press, 1939; Nueva York, Tudor Publishing Company, 1951, pág. 544.

[112]Dewey, J., «From Absolutism to Experimentalism», op. cit., pág.13. Reimpreso de G. P. Adams y W. P. Montague (eds.), *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, Nueva York, The Macmillan Company, 1930, págs. 13-27.

[113]Ibid.

[114]Feuer, L. S., «John Dewey and the Back-to-the-People Movement in American Thought», en *Journal of the History of Ideas* XX (octubre-diciembre de 1959), pág. 545. Este artículo es una de las mejores fuentes de información acerca de la implicación temprana de Dewey en asuntos sociales. He hecho un uso extensivo de esta información en el presente capítulo.

[115]Dykhuisen, G., «John Dewey: The Vermont Years», en *Journal of the History of Ideas* XX (octubre-diciembre de 1959), pág. 522.

[116]Dewey J., «From Absolutism to Experimentalism», op. cit., págs. 11-12.

[117]Citado en Dykhuisen, G., «John Dewey: The Vermont Years», op. cit., pág. 537.

[118]Ibid., pág. 542.

[119]Hook, S., John Dewey: an Intellectual Portrait, Nueva York, The John Day Company, 1939, págs. 5-6 [vers. cast.: Semblanza intelectual de John Dewey, Barcelona, Paidós, 2000].

[120]Defensores de adoptar la plata como patrón monetario, junto al oro, favoreciendo que se acuñara libremente para aumentar el volumen de moneda en circulación.. (N. de la T.)

[121]Perry, R. B., The Thought and Character of William James, Boston, Little, Brown & Co., 1935, págs. 518-519.

[122]Detroit Tribune, 13 de abril de 1892.

[123]Dewey, J., «Moral Theory and Practice,» en International Journal of Ethics I (enero de 1891), pág. 199.

[124]Id., «The Realism of Jane Addams», en Jane Addams, Peace and Bread in Time of War, Nueva York, King's Crown Press, 1945 (orig. 1922), pág. XIX.

[125]Id., «From Absolutism to Experimentalism», op. cit., pág. 14.

[126]Id., The Child and the Curriculum (reimpreso con The School and Society), Chicago, University of Chicago Press/Phoenix Books, 1956, pág. 9.

[127]Ibid., pág. 17.

[128]Ibid., pág. 18.

[129]Ibid.

[130]Ibid., pág. 13.

[131]Id., *The School and Society* (reimpreso con *The Child and the Curriculum*), Chicago, University of Chicago Press/Phoenix Books, 1956, pág. 14.

[132]Esta cita procede del *Laboratory School*, Mayhew, K. C. y Edwards, A. C., *The Dewey School: The Laboratory School of the University of Chicago 1896-1903*, Nueva York, D. Appleton Century Company, 1936, págs. 15-16.

[133]Dewey, J., *My Pedagogic Creed* (publicado con Small, A. W., *The Demands of Sociology upon Pedagogy*), Nueva York, E. L. Kellogg & Co., 1897, págs. 15-16.

[134]Id., *The School and Society*, op. cit., pág. 29.

[135]En Bernstein, R. J. (ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., págs. 3-22.

[136]Ibid., págs. 71-72.

[137]Aristóteles, *Analíticos posteriores*, libro II, cap. 19.

[138]Richard Bernstein cita por la traducción de Richard McKeon, *Introduction to Aristotle*, Nueva York, The Modern Library, 1947, págs. 107-108, que hemos retraducido aquí. Se ofrece también para el lector la traducción castellana del griego de Miguel Candel en *Aristóteles, Tratados de Lógica: Analíticos segundos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1995: «[Todos los seres vivos] tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido [en todos], en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros no. Así pues, todos aquellos en los que [esta persistencia] no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce) no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da [aquella persistencia] tienen aún, después de sentir, [la sensación] en el alma. Y al sobrevenir muchas [sensaciones] de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas y en otros no. Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del

universal todo que se ha remansado en el alma, [como] lo uno cabe la pluralidad que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, [surge el] principio del arte y de la ciencia».. (N de la T.)

[139]Id., Analíticos segundos, libro I, cap. 2. Retraducido de cita por Bernstein de Richard McKeon, Introduction to Aristotle, Nueva York, The Modern Library, 1947, pág. 11.

[140]Aristóteles, Tratados de Lógica: Analíticos segundos, vol.. II, Madrid, Gredos, 1995.. «Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera..» (N. de la T.)

[141]Dewey, J., «Una investigación empírica de empirismos», en R. J. Bernstein (ed.), John Dewey on Experience, Nature and Freedom, op. cit., pág. 77.

[142]Ibid.

[143]Ibid., pág. 78.

[144]Ibid., pág. 84.

[145]Ibid., pág. 86.

[146]The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods I (7 de enero de 1904), pág. 27.

[147]Dewey, J., «The Need for a Recovery of Philosophy», en R. J. Bernstein (ed.), John Dewey on Experience, Nature and Freedom, op. cit., pág. 69.

[148]Ibid., pág. 21.

[149]Ibid.

[150]Ibid., pág. 23.

[151]Id., Essays in Experimental Logic, Chicago, University of Chicago Press, pág. 2.

[152]Ibid., pág. 5.

[153]Ibid., pág. 6.

[154]Ibid., pág. 11.

[155]Id., «The Reflex Arc Concept in Psychology», op. cit., págs. 357-370 [vers. cast.: Á. Faerna (ed.), La miseria de la epistemología: Ensayos de pragmatismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

[156]Id., «The Need for a Recovery of Philosophy», en R. J. Bernstein (ed.), John Dewey on Experience, Nature and Freedom, op. cit., pág. 23.

[157]Frente al del organismo que experimenta o experienciador (experienter).. (N. de la T.)

[158]Experienter y experiencing en el original.. (N. de la T.)

[159]Ibid.

[160]Hume, J., Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon Press, 1896 [vers. cast.: Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Tecnos, 2002, pág. 150, libro I, parte III, sección VI, trad. de Félix Duque].

[161]Dewey, J., «The Need for a Recovery of Philosophy», op. cit., pág. 27.

[162]Hampshire, S., Thought and Action, Londres, Chatto & Windus, 1959, pág. 47.

[163]Dewey, J., «The Need for a Recovery of Philosophy», op. cit., pág. 27.

[164]Ibid., pág. 28.

[165]Ibid., pág. 23.

[166]Me refiero a una tendencia hacia el particularismo en Hume. Desafortunadamente se ha convertido en dogma en las recientes interpretaciones de su filosofía la idea de que ésta es atomista y particularista. Para una erudita corrección de este dogma véase

Charles W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1925. Especialmente el suplemento («On Atomism: a Critique of Hume's First Principles and Method») y los apéndices («On the Nature of Experiences» y «The senses in which it has been considered normative») en la edición revisada de 1963. El mismo Dewey pensaba que «la verdadera contribución empírica de Hume reside en su recuperación de los conceptos de hábito y costumbre, así como de su importancia», en R. J. Bernstein (ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., pág. 23. Véase también el prólogo de Dewey a su libro *Human Nature and Conduct*, Nueva York, The Modern Library, 1930 [vers. cast.: *Naturaleza humana y conducta*, México, FCE, 1964].

[167]Dewey, J., *The Theory of Inquiry*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1938, pág. 533 [vers. cast.: *Lógica: teoría de la investigación*, México, FCE, 1950, trad. de Eugenio Imaz].

[168]Id., «Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder», op. cit., pág. 544.

[169]Id., «The Need for a Recovery of Philosophy», op. cit., pág. 23.

[170]Ibid., pág. 34.

[171]Ibid., pág. 68.

[172]Ibid., pág. 68.

[173]Véase *Not Guilty. Report of the Commission of Inquiry into the Charges Made Against Leon Trotsky in the Moscow Trials*, Nueva York/Londres, Harper & Brothers, 1938.

[174]Véase Dewey, J. y Kallen, H. M. (eds.), *The Bertrand Russell Case*, Nueva York, Viking, 1941.

[175]Carta al director de *The New York Times*, 29 de junio de 1949.

[176]A lo largo de este estudio hemos indicado algunas similitudes básicas entre el talante de Aristóteles y el de Dewey. Para una visión más amplia, véase Randall, J. H. Jr, *Aristotle*, Nueva York,

Columbia University Press, 1960.

[177]Dewey, J., «The New Psychology», op. cit., pág. 288.

[178]Hegel, G. W., The Phenomenology of Mind, Londres/Nueva York, G. Allen & Unwin/The Macmillan Company, 1961 [vers. cast.: Fenomenología del espíritu, Madrid, FCE, 2000, pág. 60, «Introducción»].

[179]Dewey, J., Essays in Experimental Logic, Chicago, Chicago University Press, 1961, pág. 144.

[180]Id., Experience and Nature, op. cit., pág. 4a [vers. cast.: pág. 6 (traducción ligeramente modificada)].

[181]Ibid., pág. 3a [vers. cast.: pág. 5].

[182]Dewey, J. y Bentley, A. F., Knowing and the Known, Boston, The Beacon Press, 1949.

[183]Dewey, J., Carta a Robert V. Daniels, reimpresa en «Letters to Robert V. Daniels, 1946-1950», Journal of History of Ideas XX (octubre-diciembre), págs. 569-576.

[184]McKeon, R., Introduction to Aristotle, Nueva York, The Modern Library, 1947, pág. 116.

[185]Ibid.

[186]Newton, I., Opticks: or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light, Londres, William & John Innys, 1721, págs. 375-376.

[187]Maxwell, J. C., Matter and Motion, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1876, págs. 33-34.

[188]Dewey, J., Experience and Nature, op. cit., pág. 253 [vers. cast.: pág. 209 (traducción modificada)].

[189]Ibid., pág. 254 [vers. cast.: pág. 209 (trad. modificada)].

[190]Ibid., pág. 261 [vers. cast.: pág. 216 (trad. modificada)].

[191]Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, Nueva York, The MacMillan Company, 1926, págs. 79-80 [vers. cast.: *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada, 1949, trad. de Marina Ruiz Lago y J. Rovira Armengol].

[192]Bergson, H., *An introduction to Metaphysics*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1955. pág. 51 [vers. cast.: *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa, 2004].

[193]Ibid., págs. 23-24.

[194]Lovejoy, A., *The Reason, the Understanding and Time*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1961, págs. 47-48.

[195]Los siguientes pasajes están basados en mi artículo «John Dewey's Metaphysics of Experience», *Journal of Philosophy* LVIII (5 de enero de 1961), págs. 5-14.

[196]Dewey, J., *Experience and Nature*, op. cit., pág. 259 [vers. cast.: pág. 214].

[197]Id., «Peirce's Theory of Quality», en R. J. Bernstein (ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., pág. 209.

[198]Id., *The theory of Inquiry*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1938, pág. 68 [vers. cast.: *Lógica: teoría de la investigación*, México, FCE, 1950, pág. 84, trad. de Eugenio Imaz].

[199]Ibid., pág. 70 [vers. cast.: pág. 86 (trad. ligeramente modificada)].

[200]Id., *Experience and Nature*, op. cit., pág. 85 [vers. cast.:pág.74].

[201]Ibid.

[202]Id., «Half Hearted Naturalism», *Journal of Philosophy*, 3 de febrero de 1927, págs. 60-61.

[203]Id., *Experience and Nature*, op. cit., pág. 413 [vers. cast.: pág. 335].

[204]Ibid., pág. 398 [cursivas de R. B.; vers. cast.: pág. 324 (trad. modificada)].

[205]Ibid.

[206]Id., *Logic: The Theory of Inquiry*, op. cit., pág. iii.

[207]Id., Carta a Albert G. Baltz, reimpresa en R. J. Bernstein (ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., pág. 135.

[208]Ibid., pág. 148.

[209]Id., *Logic: The Theory of Inquiry*, op. cit., págs. 329-342.

[210]Ibid., pág. 5.

[211]Ibid., pág. 104 [vers. cast.: pág. 123].

[212]Ibid., págs. 105-106 [vers. cast.: pág. 124].

[213]Ibid., pág. 106 [vers. cast.: pág. 125].

[214]Ibid., pág. 105 [vers. cast.: pág. 123 (traducción modificada)].

[215]Dewey, J., «Qualitative Thought», en R. J. Bernstein (ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., pág. 198.

[216]Id., *Logic: the theory of Inquiry*, op. cit., pág. 107.

[217]Id., *The Quest for Certainty*, Nueva York, Minton, Balch & Co., 1929, pág. 228 [vers. cast.: *La busca de la certeza*, México, FCE, 1952].

[218]Id., *Logic: The Theory of Inquiry*, op. cit., pág. 107.

[219]Para un nuevo énfasis sobre la investigación y el estatuto funcional de las distinciones, véanse Hanson, N. R., *Patterns of Discovery: an Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, y Feyerabend, P. K., «Explanation, Reduction and Empiricism», en H. Feigl y G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962. Las extensas notas y

referencias de Feyerabend, así como muchos otros artículos en estos tres volúmenes de los Minnesota Studies, proporcionan evidencia de este «nuevo» enfoque deweyano.

[220]Dewey, J., *Logic: The Theory of Inquiry*, op. cit., pág. 107 [vers. cast.: págs. 130-131].

[221]Ibid., págs. 112-113 [vers. cast.: págs. 128-133].

[222]Ibid., págs. 113-114 [vers. cast.: pág. 132 (trad. modificada)].

[223]Para una esclarecedora discusión de la doctrina del conocimiento de Dewey como el producto final fundamentado de una investigación, así como para ver la relación de esta doctrina con las discusiones contemporáneas sobre la verdad, véase Ezorsky, G., «Truth in Context», en *Journal of Philosophy* LX (28 de febrero de 1963).

[224]Sellars, W., «Empiricism and Philosophy of the Mind», en H. Feigl y G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, op. cit. Hay muchos rasgos en la filosofía de Sellars que retoman temas de Dewey, desarrollándolos de maneras novedosas. En consecuencia, examinar tanto las similitudes como las diferencias entre ambos resulta altamente instructivo. Véase Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963 [vers. cast.: *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971].

[225]Dewey, J., *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1910, págs. 8-9 [vers. cast.: «La influencia del darwinismo en la filosofía», en Á. Faerna (ed.), *La miseria de la epistemología*, op. cit., pág. 53].

[226]Id., *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1910, págs. 75-76 [vers. cast.: *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993].

[227]Id., *Theory of Valuation*, Chicago, University of Chicago Press, 1939, pág. 31.

[228]Id., «The Logic of Judgements of Practice», en *Essays in Experimental Logic*, op. cit., pág. 31.

[229]Ibid., pág. 368.

[230]Id., *Reconstruction in Philosophy*, op. cit., págs. 163-164.

[231]Id., «The Objects of Valuation», en *Journal of Philosophy* XV (9 de mayo de 1918), pág. 257.

[232]Dewey, J. y Tufts, J. H., *Ethics*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1908, pág. 323.

[233]Para un desarrollo de estas cuestiones y de la manera en la que la situación proporciona el contexto normativo para la valoración y la decisión, véase Hook, S., «The Desirable and Emotive in Dewey's Ethics», en id. (ed.), *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom*, Nueva York, The Dial Press, 1950, págs. 194-216.

[234]Dewey, J., *Human Nature and Conduct*, op. cit., pág. 255.

[235]Id., *Reconstruction in Philosophy*, op. cit., pág. 164.

[236]Peirce, Ch. S., «Questions Concerning Faculties Claimed for Man», «Some Consequences of Four Incapacities» y «Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities», en Ch. Hartstone y P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. I, *Pragmatism and Pragmaticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1934.

[237]Véase mi artículo «Peirce's Theory of Perception», en E. C. Moore y R. S. Robin (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second series*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1964.

[238]Wiener, P. P. (ed.), *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Ch. S. Peirce*, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1958, pág. 69.

[239]Para un análisis del papel de la comunidad en la filosofía de Royce, véase Smith, J. E., *Royce's Social Infinitude: The Community*

of Interpretation, Nueva York, Liberal Arts Press, 1950.

[240]Dewey, J., Experience and Nature, op. cit., pág. 166 [vers. cast.: pág. 139].

[241]Id., «The Inclusive Philosophic Idea», Philosophy and Civilization, op. cit., pág. 80.

[242]Ibid., pág. 86.

[243]Id., Experience and Nature, op. cit., págs. 204-205 [vers. cast.: pág. 170].

[244]Id., Democracy and Education, op. cit., pág. 101.

[245]Ibid., pág. 100.

[246]Id., «Creative Democracy: the Task Before Us», en M. H. Fisch (ed.), Classic American Philosophers, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1951, pág. 393 [vers. cast.: «Democracia creativa», en Liberalismo y acción social y otros ensayos, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, introducción y trad. de J. M. Esteban Cloquell].

[247]Consumer, en el original.. (N. de la T.)

[248]Dewey, J., Freedom and Culture, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1939, pág. 102 [vers. cast.: Democracia y cultura, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1965].

[249]Ibid., pág. 148.

[250]Roth, R. J., John Dewey and Self-Realization, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1963, pág. 4.

[251]Dewey, J., «Creative Democracy: the Task Before Us», op. cit., pág. 390.

[252]Id., Freedom and Culture, op. cit., pág.148.

[253]Bernstein, R. J. (ed.), John Dewey on Experience, Nature and Freedom, op. cit., pág. 265.

[254]Ibid., pág. 265.

[255]Ibid., pág. 266.

[256]Ibid., pág. 267.

[257]Id., *Individualism: Old and New*, Nueva York, Minton, Balch & Co., 1930, pág. 138 [vers. cast.: *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003, trad. de Isabel García e introducción de Ramón del Castillo].

[258]Id., «Philosophies of Freedom», en R. J. Bernstein(ed.), *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, op. cit., pág. 271.

[259]Ibid., pág. 276.

[260]Ibid., págs. 286-287.

[261]Id., *Democracy and Education*, op. cit., pág. 383.

[262]Id., *Construction and Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1930, pág. 11; id., «Individuality and Experience», en *Journal of the Barnes Foundation II* (enero de 1926), pág. 1.

[263]Id., *Democracy and Education*, op. cit., pág. 24 [vers. cast.: pág. 24].

[264]Ibid.

[265]Pepper, S. C., «Some Questions on Dewey's Aesthetics», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, op. cit., pág. 372.

[266]Dewey, J., *Experience and Nature*, op. cit., pág. 355 [vers. cast.: pág. 290 (trad. modificada)].

[267]Ibid., pág. 90 [vers. cast.: pág. 77].

[268]Ibid.

[269]Ibid., págs. 94-95 [vers. cast.: pág. 81].

[270]Ibid., pág. 96 [vers. cast.: pág. 82].

[271]Ibid., pág. 358 [vers. cast.: pág. 292].

[272]Id., *Art as Experience*, Nueva York, Minton, Balch & Co., 1934, pág. 40 [vers. cast.: *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008, trad. de J. Claramonte].

[273]Id., *The Quest for Certainty*, op. cit., pág. 235.

[274]Id., *Experience and Nature*, op. cit., págs. 373-374 [vers. cast.: pág. 305].

[275]Ibid., pág. 368 [vers. cast.: pág. 300].

[276]Para una excelente discusión de este punto, véase Hook, S., «The Desirable and Emotive in Dewey's Ethics», en id., (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, op. cit., págs. 197 y sigs.

[277]Dewey, J., *Experience and Nature*, op. cit., pág. 367 [vers. cast.: pág. 299 (trad. modificada)].

[278]Ibid., pág. 358 [vers. cast.: pág. 292].

[279]Id., *Art as Experience*, op. cit., págs. 132-133.

[280]Ibid., pág. 107.

[281]Ibid., pág. 105.

[282]Edman, I., «Dewey and Art», en S. Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, op. cit., págs. 62-63.

[283]Dewey, J., *Art as Experience*, op. cit., pág. 347.

[284]Ibid., pág. 348.

[285]Ibid.

[286]Id., «From Absolutism to Experimentalism», op. cit., págs. 6-7.

[287]Ibid., pág. 11.

[288]Ibid.

[289]Id., *A Common Faith*, New Haven, Yale University Press, 1934, pág. 9 [vers. cast.: *Una fe común*, Buenos Aires, Losada, 1964].

[290]Ibid., págs. 31-32.

[291]Ibid., pág. 13.

[292]Ibid., pág. 19.

[293]Ibid., pág. 33.

[294]Ibid., págs. 50-51.

[295]Ibid., pág. 25.

[296]Ibid.

[297]Ibid., pág. 29.

[298]Id., «Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder», op. cit., pág. 554.

[299]Randall, J. H. Jr, *Nature and Historical Experience: Essays in Naturalism and in the Theory of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1958.

[300]Bernstein, R. J., «John Dewey's Metaphysics of Experience», en *Journal of Philosophy* LVIII (5 de enero de 1961), págs. 5-14.

[301]*The Washington Post* (19 de diciembre de 1937).

[302]Dewey, J., «Creative Democracy: the Task Before Us», op. cit., pág. 394.

[303]Id., «Philosophy and Civilization», op. cit., pág. 12.

[304]Id., *Freedom and Culture*, op. cit., pág. 131.

[305]MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 1982, págs. 175 y sigs. [vers. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, trad. de A. Valcárcel].

[306]«From Absolutism to Experimentalism», op. cit., pág. 10.

[307]Ibid.

[308]Id., «My Pedagogic Creed», en McDermott, J., *The Philosophy of John Dewey*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, pág. 1.

[309]Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 147 y sigs. [vers. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 189, trad. de M. L. Melon].

[310]Dewey, J., *Individualism: Old and New*, op. cit., pág. 41.

[311]Id., *The Public and Its Problems*, Nueva York, Minton, Balch & Co., 1927, pág. 41 [vers. cast.: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004, trad. de R. Filella e introducción de R. del Castillo].

[312]Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 [vers. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, trad. de J. M. Esteban Cloquell].

[313]Dewey, J., LW 17: 472. Se cita por la edición *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, 37 vols., Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1987. *The Early Works, 1882-1898*, 1967-1972, 5 vols. *The Middle Works, 1899-1924*, 1976-1983, 15 vols. *The Later Works, 1925-1953*, 1981-1991, 17 vols. [A partir de aquí, EW, MW y LW representan los escritos iniciales, medios y finales (Early, Middle y Later Works), respectivamente, seguidos de la indicación de volumen y página. (N. de la T.)].

[314]Id., EW, 1, pág. 228.

[315]Ibid., pág. 231.

[316]Ibid.

[317]Ibid.

[318]Id., EW, 2, pág. 328.

[319]Id., EW, 1, pág. 234.

[320]Ibid., pág. 236.

[321]Ibid., pág. 237.

[322]Ibid., pág. 238.

[323]Ibid., pág. 240.

[324]Ibid.

[325]Ibid., pág. 242.

[326]Ibid., pág. 241.

[327]Ibid., págs. 243-244.

[328]Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pág. XV.

[329]Dewey, J., EW, 14, pág. 227.

[330]Ibid., pág. 226.

[331]Ibid., pág. 227.

[332]Id., EW, 11, págs. 298-299.

[333]Ryan, A., *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, Norton, 1995, pág. 369.

[334]Dewey, J., EW, 11, pág. 309.

[335]Se puede criticar con justicia a Dewey por su prosa incómoda de leer, pero podía escribir con viveza y gran pasión. Esta respuesta a Trotsky es prueba de ello.

[336]Dewey, J., LW, 13, pág. 354. Véase la mencionada respuesta a Trotsky.

[337]Id., MW, 10, pág. 48. Una crítica que se suele hacer a Dewey, incluso entre sus admiradores, es la de que adolece de una noción

profunda del mal humano, así como de una visión trágica de la vida. Para una refutación de este malentendido, véanse Hook, S., *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Nueva York, Basic Books, 1974, y Glaude, E. S. Jr, *In a Shade of Blue: Pragmatism and the Politics of Black America*, Chicago, University of Chicago Press, 2007. Ambos muestran cómo el pragmatismo de Dewey –pese a haber desatendido la cuestión del racismo– tiene suficientes recursos como para iluminar los problemas y las oportunidades que afrontan los afroamericanos hoy día. Véase también Bernstein, R. J., *El abuso del mal*, op. cit.

[338]Id., LW, 2, pág. 325 [vers. cast.: pág. 135].

[339]Id., LW, 14, pág. 225.

[340]Subdivisiones políticas de un municipio a efectos electorales o administrativos..

(N. de la T.)

[341]Dewey, J., LW, 14, pág. 217.

[342]Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit.

[343]Dewey, J., LW, 2, pág. 370.

[344]Id., LW, 11, pág. 290.

[345]Ibid.

[346]Ibid., pág. 41.

[347]Id., EW, 1, pág. 237.

[348]Se trató de una huelga contra George Pullman, empresario e ingeniero estadounidense.. Creador de un emporio empresarial con sede en Chicago, habilitó una ciudad donde los trabajadores, en el más puro estilo fordista, nacían, vivían y morían usando los servicios y los productos de la marca Pullman.. Cuando sobrevino la crisis económica de 1893, Pullman no protegió a sus trabajadores, sino que recortó sueldos y despidió a parte de la plantilla, a la vez que mantuvo los alquileres y los productos básicos al mismo precio..

Esto generó un violento estallido de desesperación en los trabajadores, la huelga Pullman. (N. de la T.)

[349]Westbrook, R. B., John Dewey and American Democracy, op. cit., pág. 80.

[350]Pitkin, H. y Shumer, S., «On participation», en Democracy 2 (1982), págs. 47-48.

[351]Dewey, J., LW, 14, pág. 227.

[352]Honneth, A., The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Cambridge, The MIT Press, 1996, pág. 765 [vers. cast.: La lucha por el reconocimiento, Barcelona, Crítica, 1997, trad. de Manuel Ballesteros].

[353]Ibid., pág. 780. Para una inspirada defensa de la relevancia contemporánea de la idea de Dewey de una democracia radical, véase Stout, J., Democracy and Tradition, Princeton, Princeton University Press, 2004.

[354]Dewey, J., EW, 5, pág. 93.

[355]La expresión ha tenido su propio recorrido en los años recientes, pero creo que fue Mittchel Cohen el primero en usarla en su artículo de 1992 «Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism», en Dissent 39/4 (1992), págs. 478-483.

[356]La compilación de Bernstein incluía, además de «From Absolutism to Experimentalism», los siguientes trabajos de Dewey: «The Need for a Recovery of Philosophy», «An Empirical Survey of Empiricism», «Context and Thought», «The Pattern of Inquiry», «In Defense of the Theory of Inquiry», «Having an Experience», «Qualitative Thought», «Peirce's Theory of Quality», «The Subject Matter of Metaphysical Inquiry», «Time and Individuality», «Nature in Experience» y «Philosophies of Freedom».. (N. de la T.)

